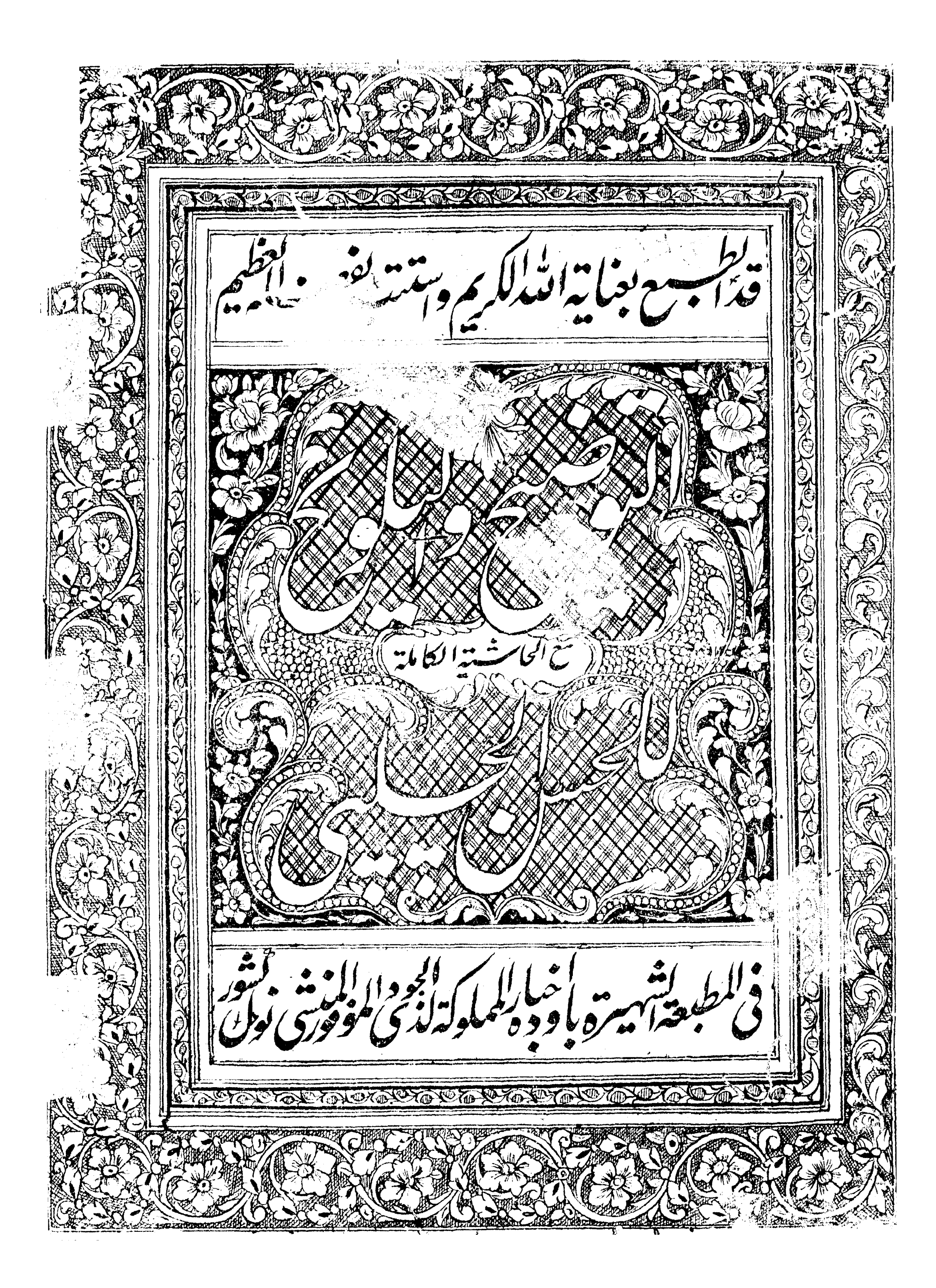
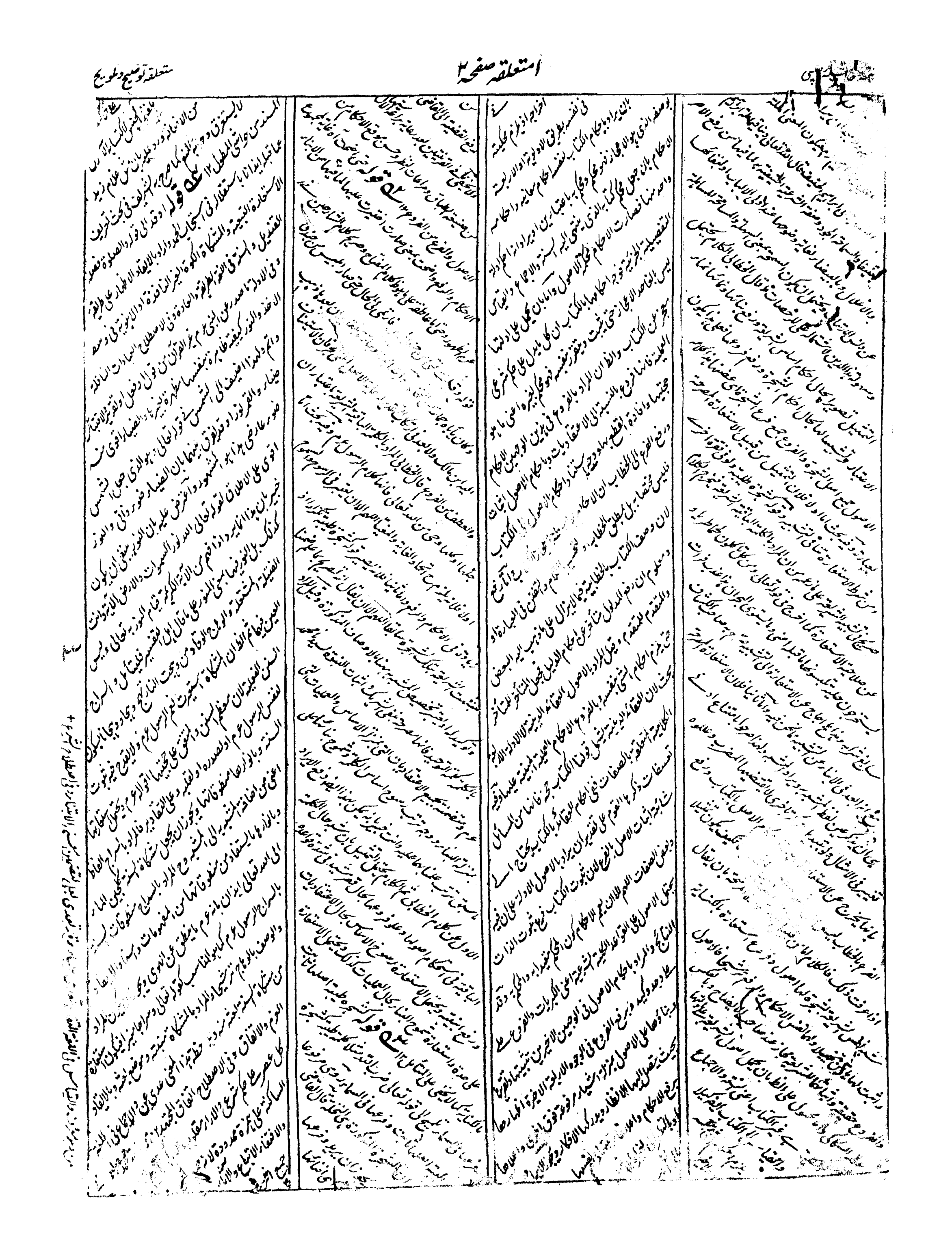
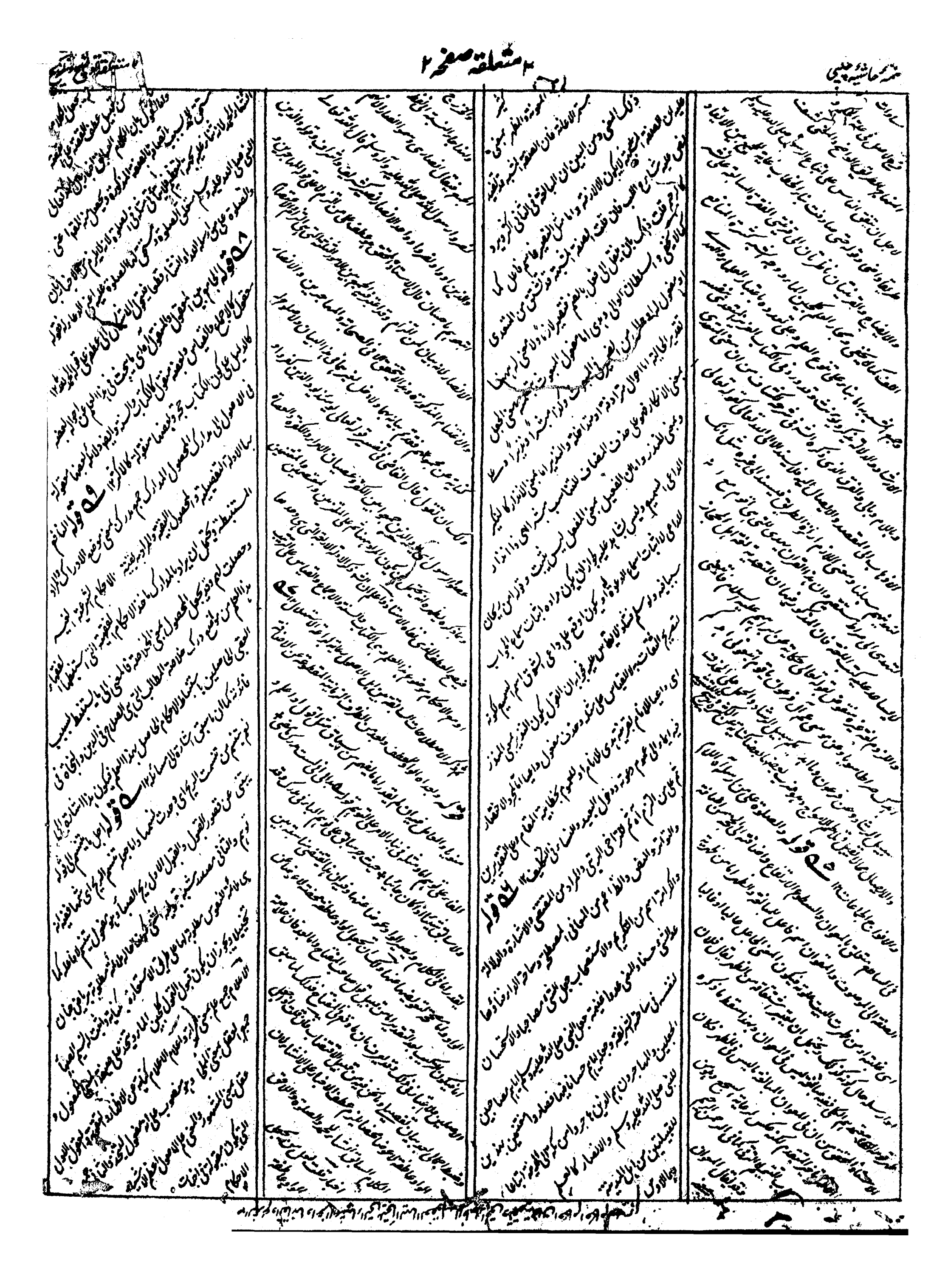

قد انطبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم
فی المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة للذی المجد والموفور المنشی نولکشور

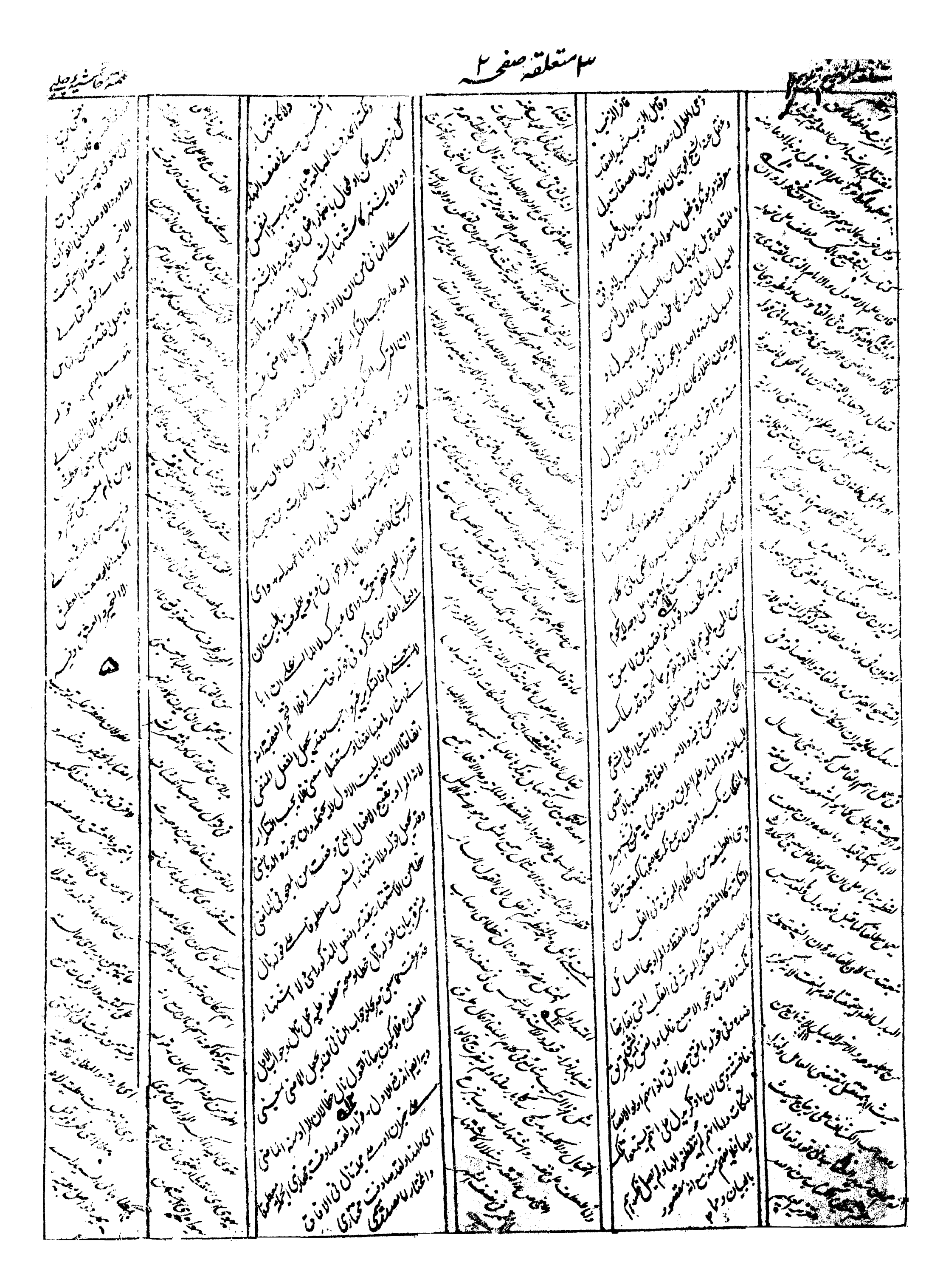

قد طبع بعناية الله الكريم واستعانته العظيم
التوضيح والتلويح
مع الحاشية الكاملة
لأخي چلپي
في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذي الجود المنشي نولكشور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم امواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وعلى من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم على احكام احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف بنصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها ثم انه قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع تبريز زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق رتقها الا انهم اولوا الابصار ولهذا طار كالامثال في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار واشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه واكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه متعطشين في كشف استاره بالنواشي الاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا يحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته







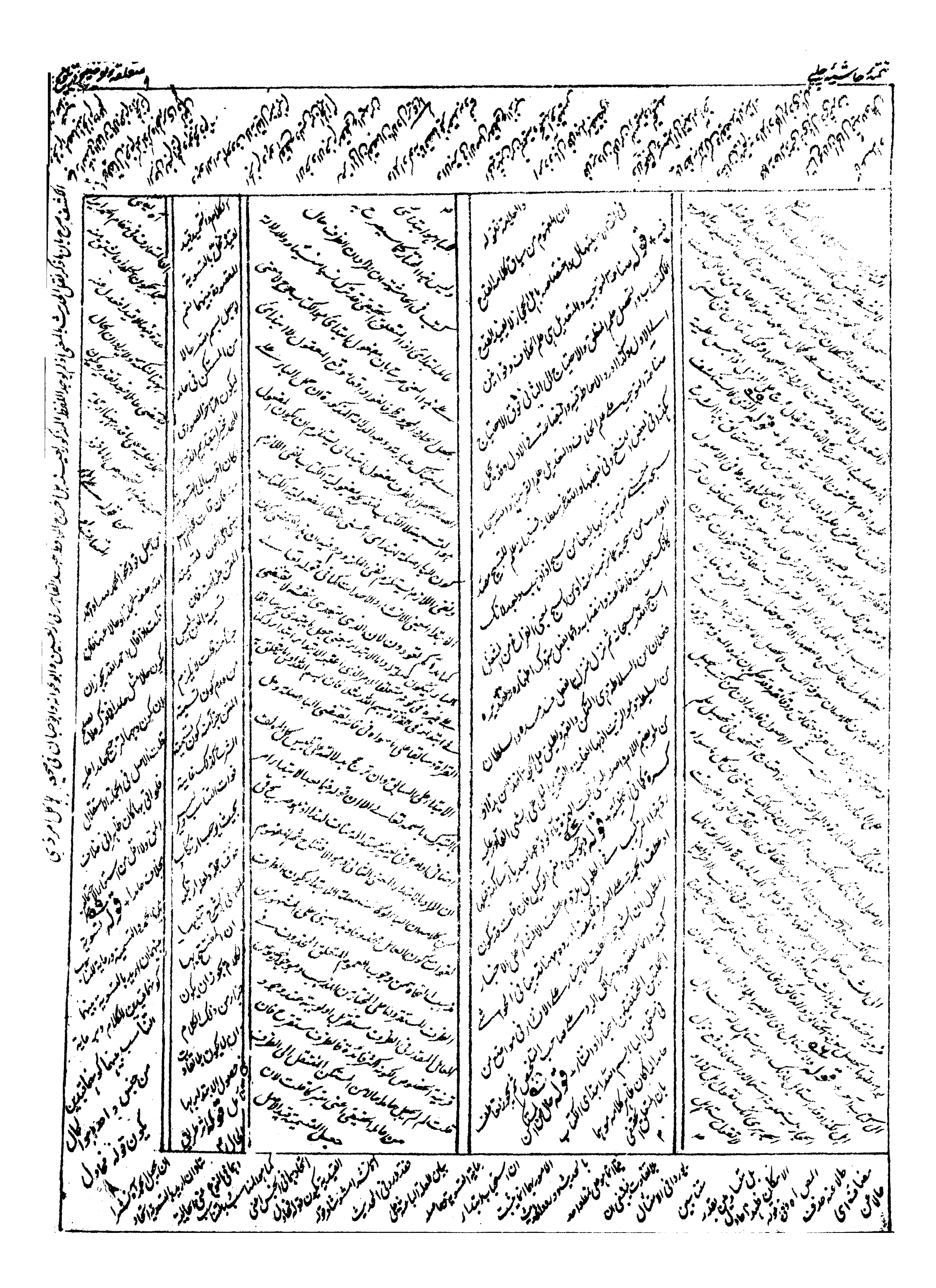
الزيادة ولا يحل استيناف
لبيان قصورهم والمنازل العطف و
الاول زوى الاصباغ
من اغشتى فلان اى اصبا
مفصل لا يهتدى
البنان للاستغراق
فلطافة بعد معناها
علة

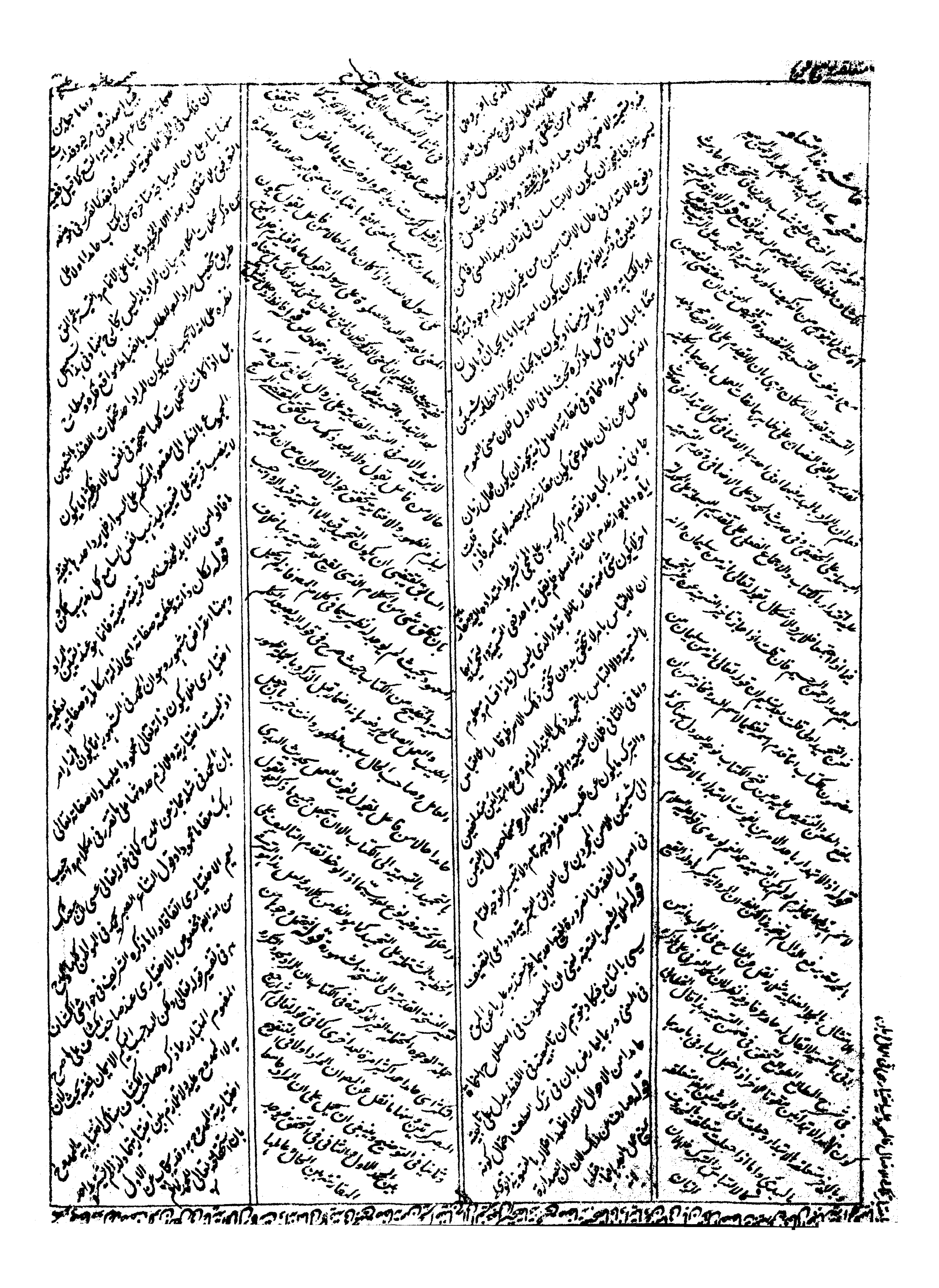
[illegible]

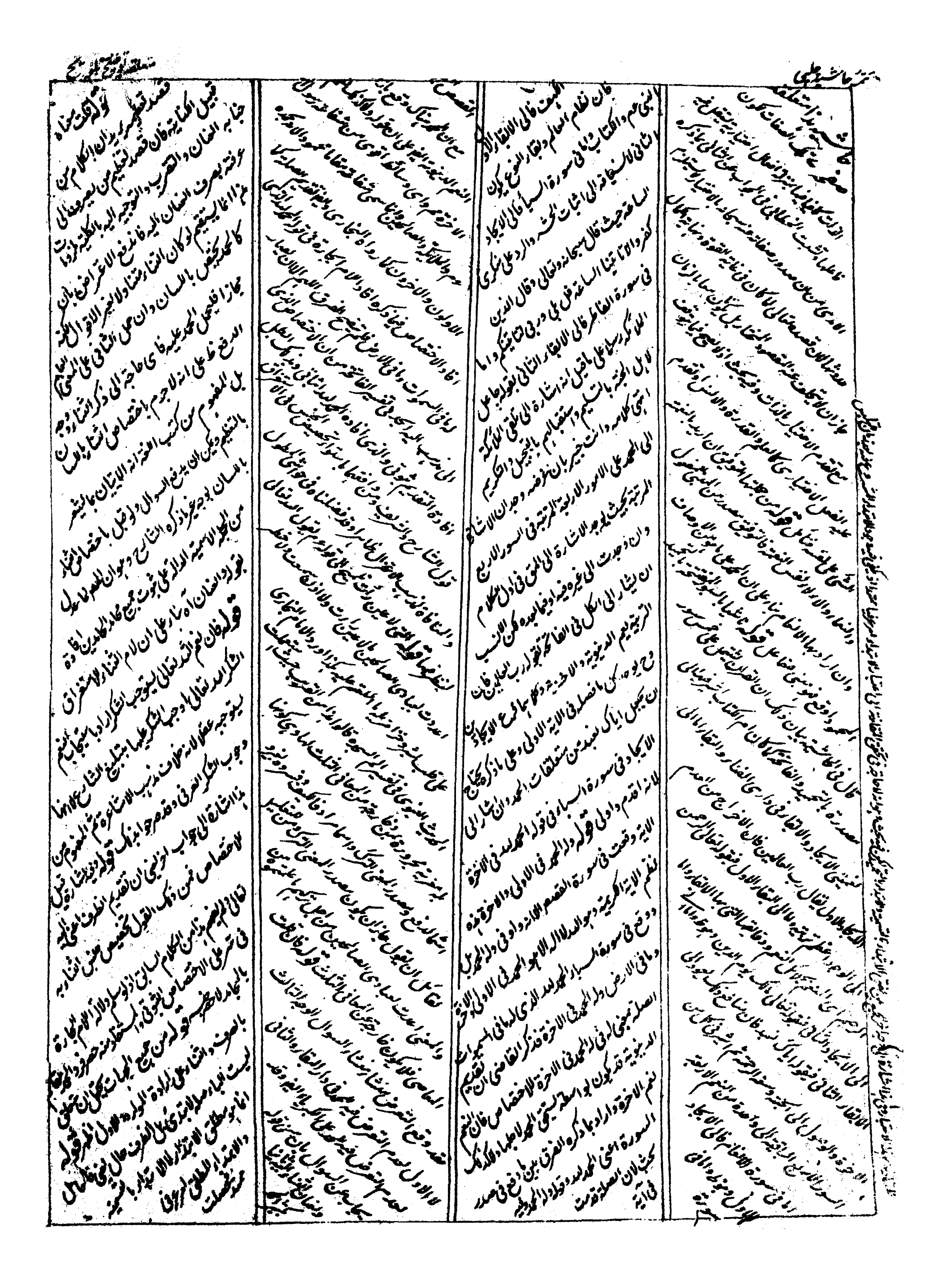
بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا

ودون الوصول اليها اعيا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا كونهم من الاوهام ان اغوص في لجج فوائده واغوص على درر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن شرحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر الى ان كشف كل صعب وذلول الافتضاض ابكار الاصول وبان فاملاه الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واسفرت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح ما آثر فيه المصنف لبسط الكلام وتوضيح ما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تتفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان وينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الروايات على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على التقرير من اللطيفة بسعيد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ولما اودعت هذا الكتاب الذي لا ينكشف القناع عن حقائقه الا للماهر من علماء الفريقين لا يتأتى للاطلاع على دقائقه الا للبارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لله حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا ان التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد وتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله او بعد فان العبد على ما في النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فتحصيل وجوه فالاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاحوال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس علما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل الحذف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز



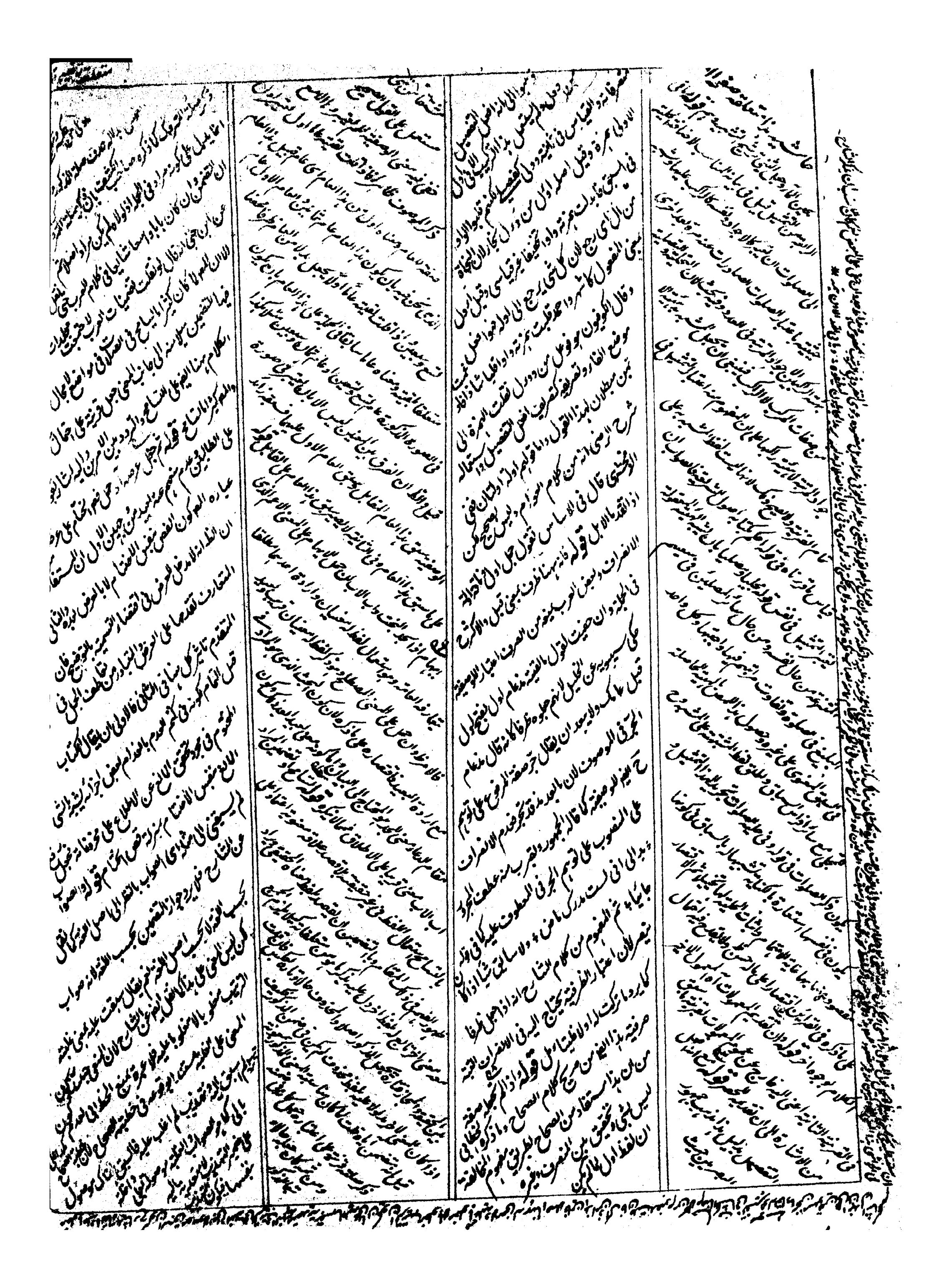




على افضل رسله محمد وآله مصليا ونخبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذرائع عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى لتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ واحد من سكان هذا العلم الى هذا الا ذهابا عراضه بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستغاث باسمه العالي في الاقطار والامصار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيته الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني الطغيان واهتز بحسن شعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محي مراسم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشيد بالتاييد الخلود اطناب عزته واعلائه فهو الذي قائم بتقوية الدين القويم في زمان جمع فتنه وفجوره واستقل بكماله برفع قصور الشرع في اوان قصوره وقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء في طريق الدين القويم سبلا ومنارا واختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجبني التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بنشر القابه واني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا وزخرفها ثم فضلا ان اذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم

قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المفردة تنويه لشانه وتنبيه على كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب لا تخرج من اصطبل واحد والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى ما حسن في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس في ما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل كالافضل والافاضل فلانه هيهنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ متصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده اي بخته ذا الجد البخت والجد الاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب موافقة وتعديته باللام لتضمينه معنى التشريف او الاختصاص وتعديته بالباء تسامح او لتضمين معنى الاكثير اما التسامح في صلات الافعال سيما منه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق وختمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يجابه ستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاتمام منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن بديع بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم تبلغ حقيقة تدقيقات العلماء وقيل لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان والمراد لم يصل فرسان العلم الى تلك الغاية التي وقع فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعديته البلوغ بالى لتضمينه معنى الوصول الا انهم

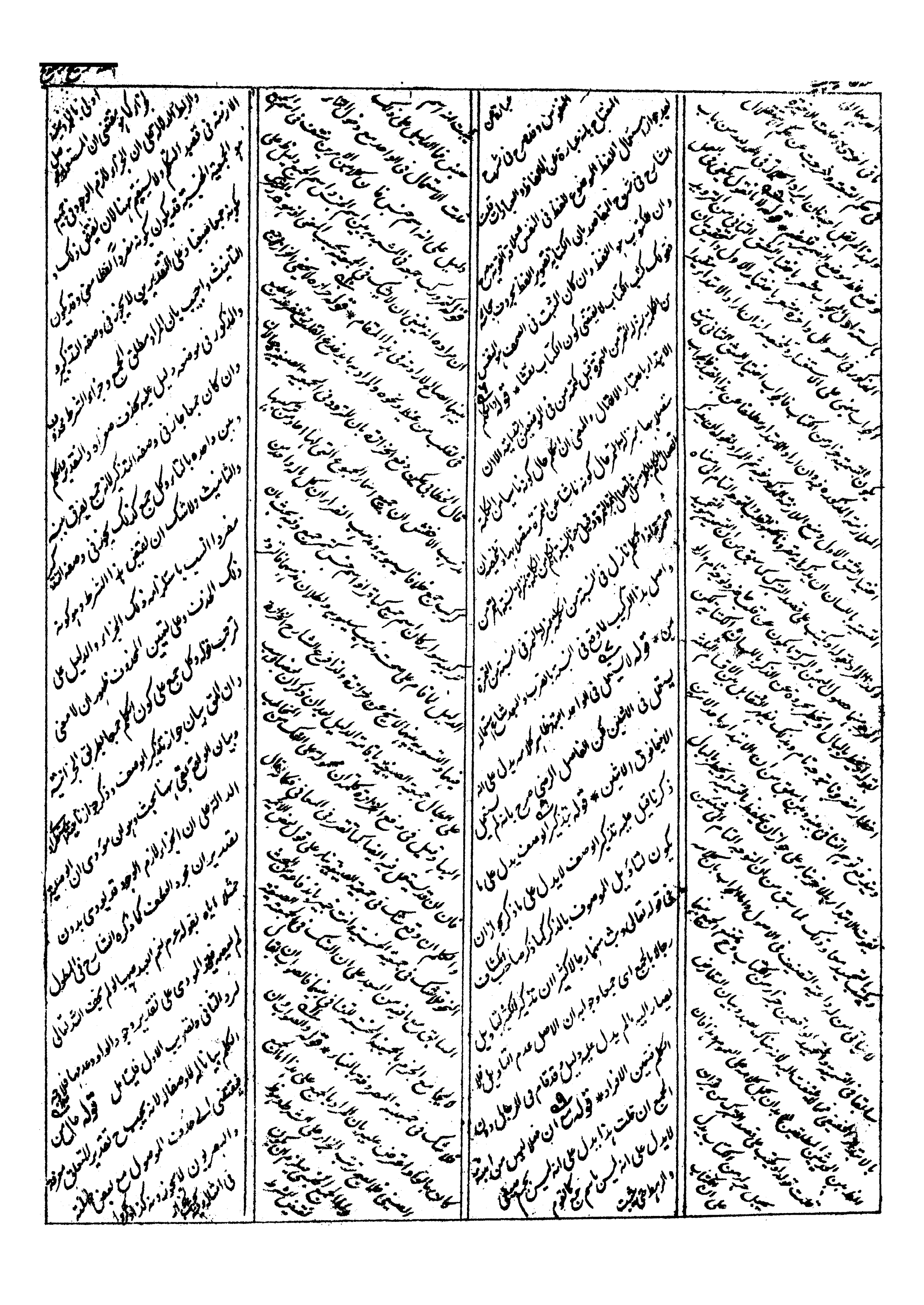
١١

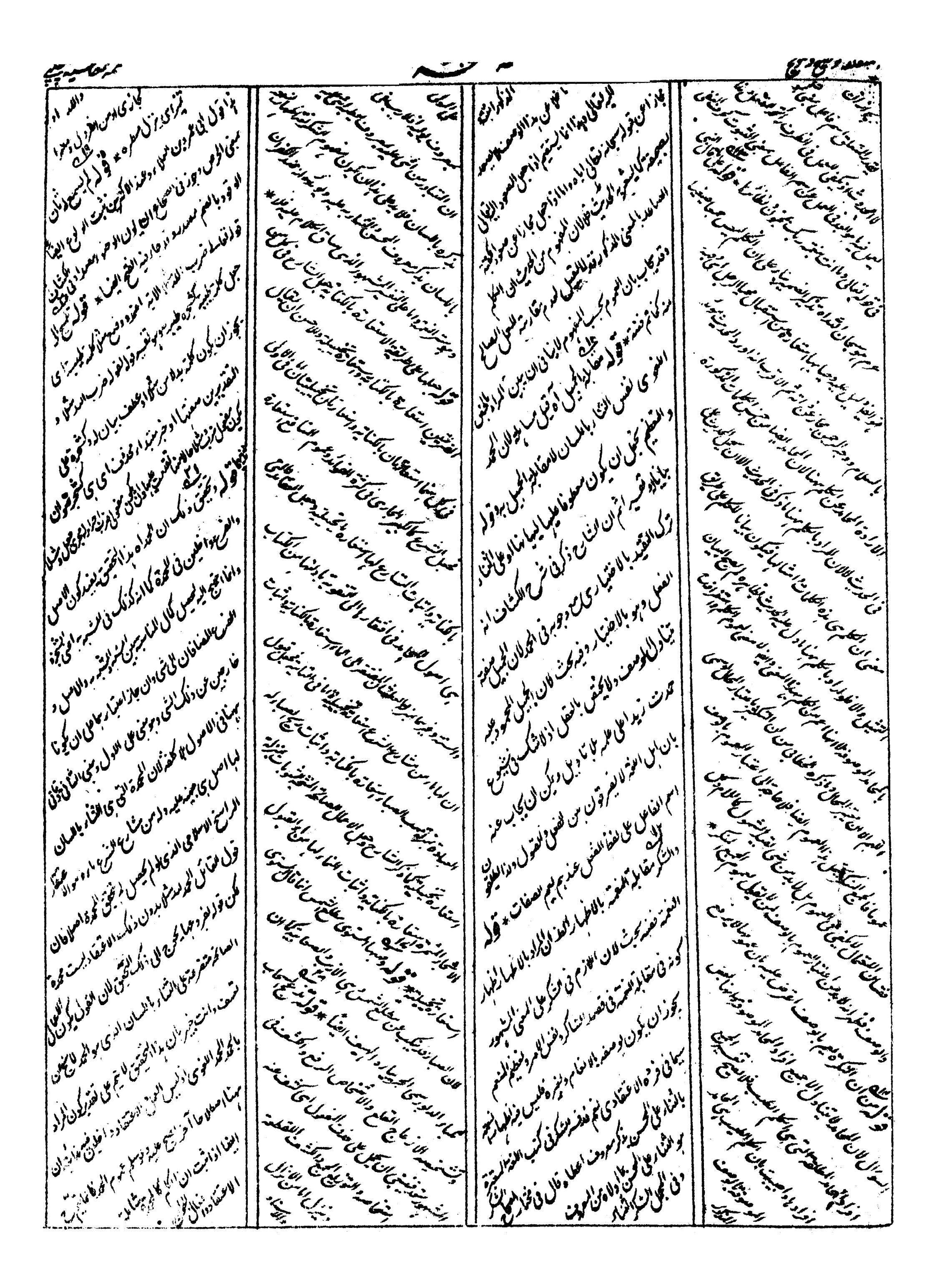


١٣

سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصمني عن الخطاء والخطل كلاسناه وعن السهو والزلل اقل
سنا واقدامنا بسم الله الرحمن الرحيم اليه يصعد الكلم الطيب فتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون
في الذهن سيما عند افتتاح الكلام لقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقران كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم انكان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز في صفته التذكير والتانيث كنخل خاوية ونخل منقعر ومحلي بالام لما من شارع الشرع ما هو نفرد وهما من قبول القبول نماه القبول الاول الصبا

قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما ثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر قبله للتسمية للكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح مشكلات التنقيح وفتح المغلقات واتمام شمل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصحح سببية التسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضوره فكر الله تعالى في قلب المؤمن لا سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه تعالى لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اوله العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه الا اقبال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر قلت الابتداء الزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب على كل تقدير يلزم الاضمار قبل المرجع في الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالي مكانا وههنا استعير للتوجه الى العالي قدرا وقربة الكلام من الله بمنزلة الثمر من الشجر وتفرق بين الجنس وواحده بالتاء او باللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يجيء جمعا نظرا الى المعنى فيجيء لاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في صفته التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد والتثنية حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس كذلك تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب تذكير الوصف يدل على ما ذكرناه مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب انه ليس بجمع كنسب وترب ففي قوله والكلم انكان جمعا خزازة لا يخفى والصواب انكان بالواو قوله من محامد حال من الكلم وبيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى الرحمن فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل اعلم ان المحامد جمع المكثير يا باللام المستغرق لما يجيء من ان النكرة تعم بالوصف كامرة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص للحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب الشارع المار وهي موردة شاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة رضعات وحياض فاثبت لها شارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان بهذا الطريق ثبت القبول العبادة الذي هو سبب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان في نهار الصيف فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور ومهب ... ان له يورث زيح السحاب وتحفه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تحيى به الاشجار والقبول الثاني عن المصادر شاذة لم يسمع ثانيان والنماء الزيادة والارتفاع يقال نمى ينمي نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بها ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله تعالى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل هو الشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد تمام بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل اذ لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة الدوحة لا غصن لها ولا ثمرة عليها او العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات



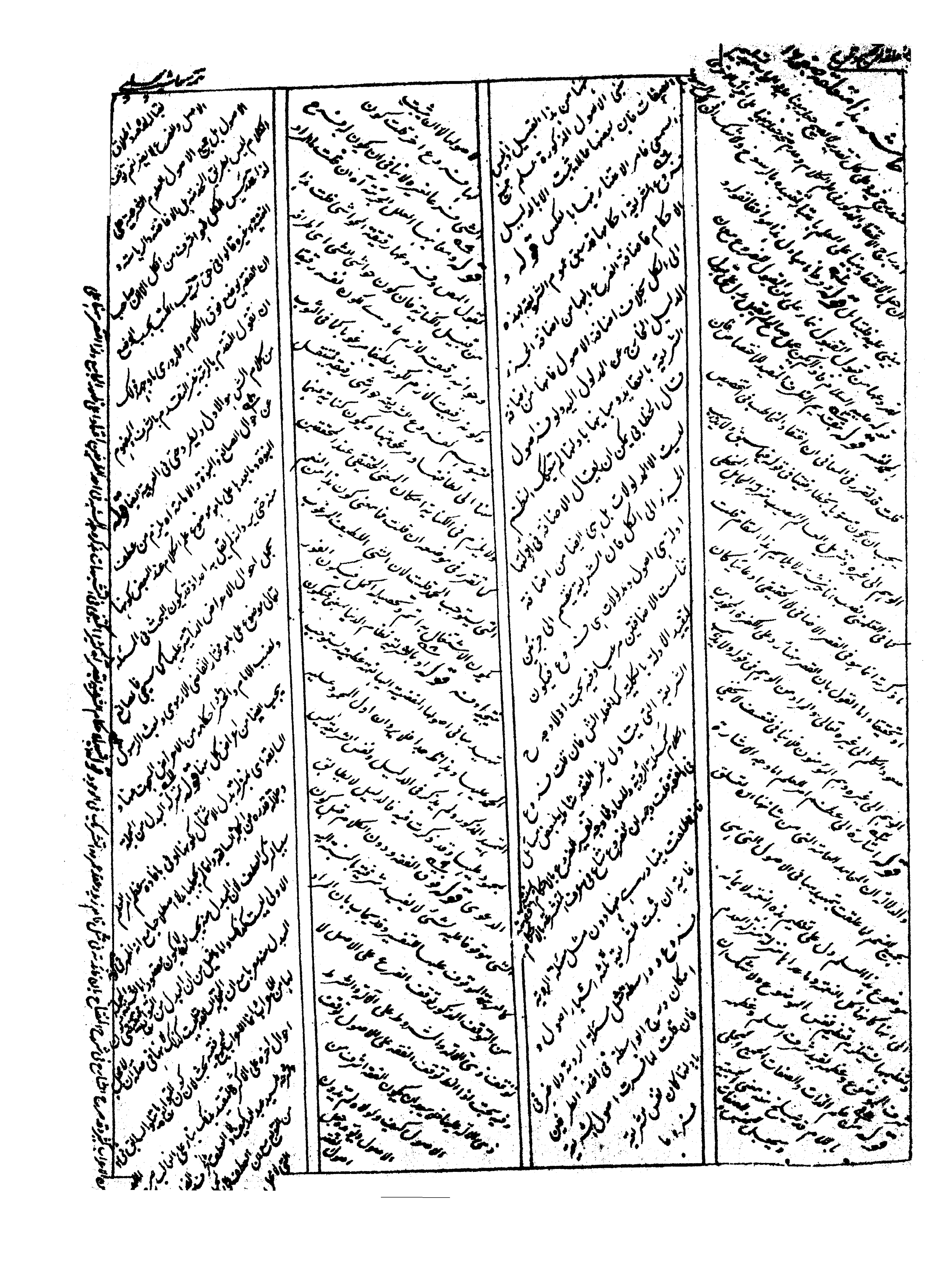


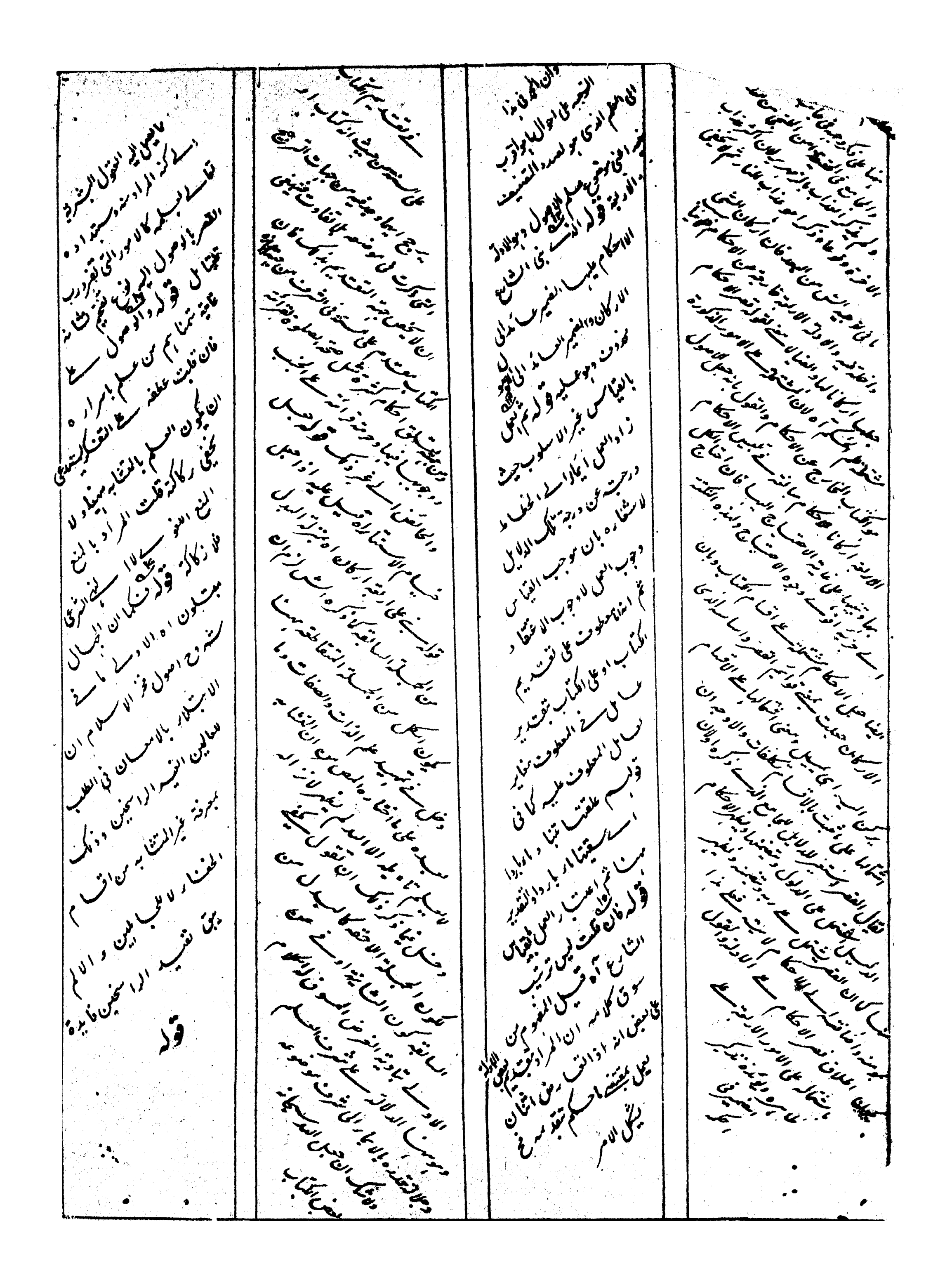
علی ان جعل اصول الشریعة ممهدة المبانی وفروعها دقیقة الحواشی ای لطیفة الاطراف والجوانب وثیقة المعانی نبنی علی اربعة ارکان قصر الاحکام واحکمه بالمحکمات غایة الاحکام وجعل المتشابهات مقصورات خیام الاستتار لابتلاء القلوب الراسخین فان انزال المتشابهات علی مذهبنا وهو الوقف اللازم علی قوله تعالی وما یعلم تاویله الا الله لابتلاء الراسخین فی العلم

قال الله تعالی والعمل الصالح یرفعه وفی الحدیث فاذا لم یکن عمل صالح لم یقبل فاشار المصنف الی ان الشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامی المبتنی علی علم التوحید والصفات وفرعا نامیا الی الله تعالی مقبولا عنده وهو العمل الصالح الموافق للشریعة المطهرة المبتنی علی علم الشرائع والاحکام واشار الی الاختصاص والدوام بقوله الیه یصعد الکلم بتقدیم الظرف المقید للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** علی ان جعل تعلیق المحامد بعض النعم اشارة الی عظم امر العلم الذی وقع التصنیف فیه ودلالة علی جلالة قدره والشریعة تعم الفقه وغیره من الامور الثابتة بادلالة السمعیة کمسئلة الرؤیة ونحوها وکون الاجماع والقیاس حجة وما اشبه ذلک واصول الشریعة ادلتها الکلیة وبیانها فی الاصول ما یبتنی هی علیه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهیدها تسویتها واصلاحها بکونها علی وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشریعة احکامها المفصلة المبینة فی علم الفقه ومعانیها العلل الجزئیة التفصیلیة علی کل مسئلة مسئلة ودقتها کونها غامضة لطیفة لا یصل الیها کل احد بسهولة وجمیع ذلک نعم تستوجب الحمد اذ بالشریعة ینتظام الدنیا وثواب العقبی وبدقة معانی الفقه رفعة درجات العلماء وجزیل الثواب فی دار الجزاء وفی هذا الکلام اشارة الی ان علم الاصول فوق الفقه ودون الکلام لان معرفة الاحکام لان الجزئیة وادلتها التفصیلیة موقوفة علی معرفة احوال الادلة الکلیة من حیث انها توصل الی الاحکام الشرعیة وهی موقوفة علی معرفة الباری تعالی وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلک مما یشتمل علیه علم الکلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما یتصل بذلک علی قانون الاسلام **قوله** نبنی علی اربعة ارکان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحکام الشرعیة بالقصر من جهة ان الملتجئ الیها یامن غوائل عدو الدین وعذاب النار فاضاف المشبه به الی المشبه کما فی لجین الماء والاحکام تستند الی ادلة جزئیة ترجع علی کثرتها الی اربعة هی ارکان قصر الاحکام فذکرها فی اثناء الکلام علی الترتیب الذی بنی الشارع الاحکام علیها من تقدیم الکتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقیاس ذکر الثلثة الاول صریحا والقیاس ضمنا بقوله ووضع معالم العلم علی مسالک المعتبرین ای القائسین المتاملین فی النصوص لتحصیل الاحکام من قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار نقول اعتبرت الشیء اذا نظرت الیه وراعیت حاله والمعلم الاثر الذی یستدل به علی الطریق عبر به عن علة الحکم التی بها یستدل علی ثبوت الحکم فی المقیس فان قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنة علی الاجماع مطلقا بل اذا کان قطعیة قلت الکلام فی متن السنة ولا خفاء فی تقدیمه علیه وانما تاخیره لعارض الظن فی ثبوته ثم ذکر بعض اقسام الکتاب اشارة الی انه کما یشتمل القصر علی ما هو غایة فی الظهور وعلی ما هو دونه وعلی ما هو غایة فی الخفاء والاستتار بحیث لا یصل الیه غیر رب القصر وعلی ما هو دونه کذلک قصر الاحکام یشتمل علی محکم هو غایة فی الظهور والنص ما هو دونه وعلی متشابه هو غایة فی الخفاء والمجمل هو دونه وسیجئ تفسیرها **قوله** مقصورات ای محبوسات جعل خیام الاستتار صفة وبه علی المتشابه بجملته بحیث لا یرجی بدوه وظهوره اصلا اما هو المذهب من ان المتشابه لا یعلم تاویله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخین فی العلم بمنعهم عن التفکر فیه والوصول الی ما هو غایة متمناهم من العلم باسراره فکما ان الجهال مبتلون بتحصیل ما هو غیر مطلوب عندهم من العلم والاذعان فی الطلب کذلک العلماء الراسخون مبتلون بالتوقف وترک ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء کل احد انما یکون بما هو علی خلاف هواه وعکس متمناه

١٦

[illegible]



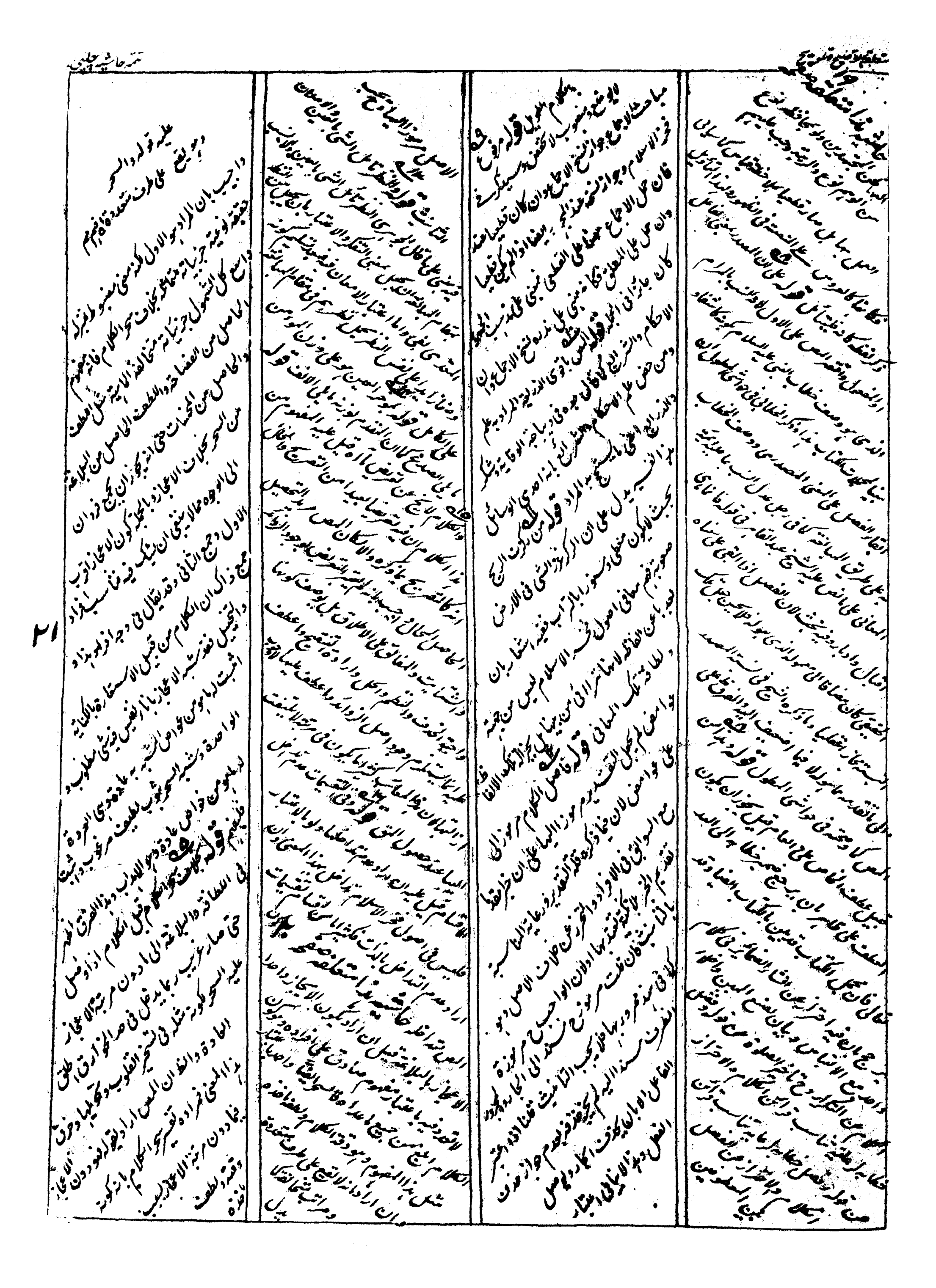


بكبح عنان وهمهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر تعالى احدا من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع اليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجلاتها ببنت نبيه المصطفى فصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها ٭ وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه ٭ اي مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه ٭ للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اسرار اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه ٭ اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عليه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه

قوله بكبح عنان وهمهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله اسرارا في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع غرابة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل الحكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهو من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين سعيهم في اعلاء كلمة الله تعالى واجراء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه فرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة وفاتقها مركوز اي فون من ركزت الرمح اي غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب فكيف بالي فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني قد اومي الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن على لبه وتنظيم الدر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب نفيها وشتائت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول بان يراعي التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه

وورد افيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المحقق المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة
يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع
وسميته بتنقيح الاصول والمرتجى من المسئول ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه انه هو الرحيم اصول الفقه
اي هذه اصول الفقه واصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

قوله موردا فيه اي في ذلك المتن الموصوف يعني كتابه ذكره الضمائر التي تاتي بعد ذلك قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ
من جميع ما عداه من الطريق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من المعجزة اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات
وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة
ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فنا عتبار انه يشترط في الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة
عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال باهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب طرفه وعروة
الكوز مكيته التي يوخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى
تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتاديته المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون
طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان
بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه هو المرتبة العلية
التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه
والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان
بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه جامع الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف
سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه
عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وح
مرتبل بابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مشتملة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان
من رام الطالب الكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي يتميز عند الطالب
وموضوعه الذي يتميز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي اذكره اصول الفقه اغنى السامع عن السؤال فقال
ليبينه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى انه العلمي هو المقصود في المقام
وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم الى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره واكتفى بذكره في اللقبي لما قال المص هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه واحتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي معادا عند قصد المعنى اللقبي مفردا
كجملة قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال ثانيا نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي هو من اعظم المعارف



٢١

[illegible]

قوله [illegible]

ان يقال بدل [illegible]

[illegible] على ما ذهب اليه [illegible] بيان ان

[illegible] واقع بالوجه [illegible]

[illegible] في ذلك الواقع [illegible]

في كلام المص [illegible]

المص وانما [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وللابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله والتعريف بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفناه اما في المحصول هنا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع ++++

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى التعريف للاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة المختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه يبنى عليه ويستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد يخرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول الا ان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء الجدار على اساسه واغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فلا حاجة الى حمله على المعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين [illegible] ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر [illegible] المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدران [illegible] كونه مبنيا عليه [illegible] يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر [illegible] والحق ان ترتب الحكم على الدليل [illegible] بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية [illegible] بنفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية [illegible] الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر [illegible] عدة امور ووضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل [illegible] عدة امور [illegible] كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما تعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحاصلة لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد وبلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم ماهية ثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب ما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها [illegible] فتعريفها [illegible] قبل العلم بوجوده يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة [illegible] اسمي وبعد [illegible] على وجوده

وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماشي لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة مثلا فنعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

قوله وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تميزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة الفكر فهي اصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف رح وهو ترتب الحكم على دليله

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول وهذا التعريف منقول
عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام
فهذه ستة اوجه ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شي من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع
الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب
عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها ما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاصناف
واذ عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون من القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها
من الوجدانيات هي علم الاخلاق التصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة
رضي الله عنه انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات
او العمليات ومن ثم سمي الكلام فقها اكبر

قوله الفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا مرتضيا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها
ويجوز ان يريد بالنفس نفس العبد لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات
عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع
به او يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني
المحتملة خمسة ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشتملان كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان
كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وعندهما
على ما يشعر به ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض لعدم القيد لان استعماله بهذا المعنى
شائع في عباراتهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو معنى المصدر
وترك اي عدم فعل فيصير اثنا عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرفاه فعله اي ايقاعه وتركه اي عدم ايقاعه
والامور المذكورة من الوجوب والحرمة وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب
ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس كان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت ما الحاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر هلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب ما يشمل
من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب مما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى

٢٥

او قيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذات والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الخ ثم الحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

او سهو من العبد ونحو ذلك فما في كلام واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام ولا يكاد الكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لما ان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخول فيما يجب عليهما الثالث ان ما يحرم عليهما في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لهما وما عليهما التصور بهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله وجوب الايمان احكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه بتركب الدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراض على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد عليه ههنا فيما لهما وما عليهما مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها التصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى التكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم

ثم الشرعي اما نظري او عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد والمفتي دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر

ومنها ما هو خطابه كالا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء قوله من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم لوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز وشايع في التعريفات

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فنقال + والحكم قيل خطاب الله تعالى + هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يتناول جميع الخطابات وقوله + المتعلق بافعال المكلفين + يخرج ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله لا اله الا هو الحي القيوم فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله + بالاقتضاء + اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة + او التخيير + اي الاباحة وقد زاد البعض + او الوضع + ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما + فعلم ان خطاب الشرع اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بانه جعل هذا سببا لذلك او شرطا له كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ فالوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس ذلك ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما

قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى ان التعريف للاشعري قيد زاد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو على رأي بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام الالهي في الازل لا يسمى خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد فيكون ايجابهم ايضا حكما لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس على سبيل الاقتضاء والتخيير ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فتنافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة لها ولهذا زاد بعض الاشاعرة في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق ومعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن تعلقا ومنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه معرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات ويجوز ان يكون الحادث امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزادوا في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه ولا تغيير للتعريف ولئن سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف رحمه الله الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا يجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما الآخر في البعض لا يدل على الاتحاد وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم منع كون الخطاب الوضعي حكما واصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه منع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح او المعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا +

ولبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا وايضا يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه وينبغي في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب ههنا الا ان يقال: اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من مقدر ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال ثم يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا اي من الحد مع انهما حكمان فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية وفي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من حد الحكم لانهما من افعال القلب

قوله ولبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصرح ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصرح اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ويكون قيد مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية تكرارا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى بان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليين ثم اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكون ان من الفقه من ان حسن التواضع والجود وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية

اداء الحقوق من مال الصبي ورد المغصوب او الامانة لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه ولا يتاتى هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم معترفون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اتهم العباد ومقام المكلفين المتعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع ومعنى كون صلوته مندوبة الى الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير شامل للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب النية اي القصد ووجوب الاعتبار اي القياس لان النية من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرج النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم عمل القلب والجوارح الخاص المختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية تكرارا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه والقائل ان يكون اذا صح الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية تكرار قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما هو مثل كون الاجماع حجة غير داخل في علم المصطلح لخروجه بقيد الاقتصار او التخيير لا الفعال بمعنى كون السنة والاجماع والقياس حجة ووجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتصار الصحيح لانا نقول فهم لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم بها من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس مما هو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عملية فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون عملا وانما يفيد الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير حكم فسر بخطاب الله تعالى المتعلق الخ ويكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام عندهم فلو كان خطاب الله الخ تعريفا للحكم على ما اعم الحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة باي تفسير فسر **قوله** فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل العلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المفسر العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا

لا ايراد عليه ٭ اى على حد الفقه المصطلح ٭ التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل ٭ اعلم ان هذا القيد ذكر فى المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم و امثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابطة تجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادرى ولا البعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب المجهول غير منضبط ولا يراد به انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم البعض الاحكام مدة حيوتهم كابى حنيفة لم يدر الدهر وللخطاء فى الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة اللفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

قوله ولا ايراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال والامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها فحينئذ لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام فى قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بوجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بالضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما البعض الذى له نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك لا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما بطل ارادة البعض ان قيل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه

٣١

بل ہو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم مالم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة بعينهم كانوا عالمين بما ذكرو لم يطلق اسم الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية لا يشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية للدور بل شرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بالشرائط وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه

هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيو لذلك رده المصرح بان التهيو البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيو القريب ولما فسر التهيو بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه الماخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصرح باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بان لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء والخطاء في الاجتهاد ينافي التهيو بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل او نحو ذلك ولا نم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها النص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد بر أيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيو المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادرك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او حكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما اذا انزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي يستنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاد فلو شترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق

فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكر ما انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد بالاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم مقطوعا به فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولما كان ذا فرعا للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم واما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها

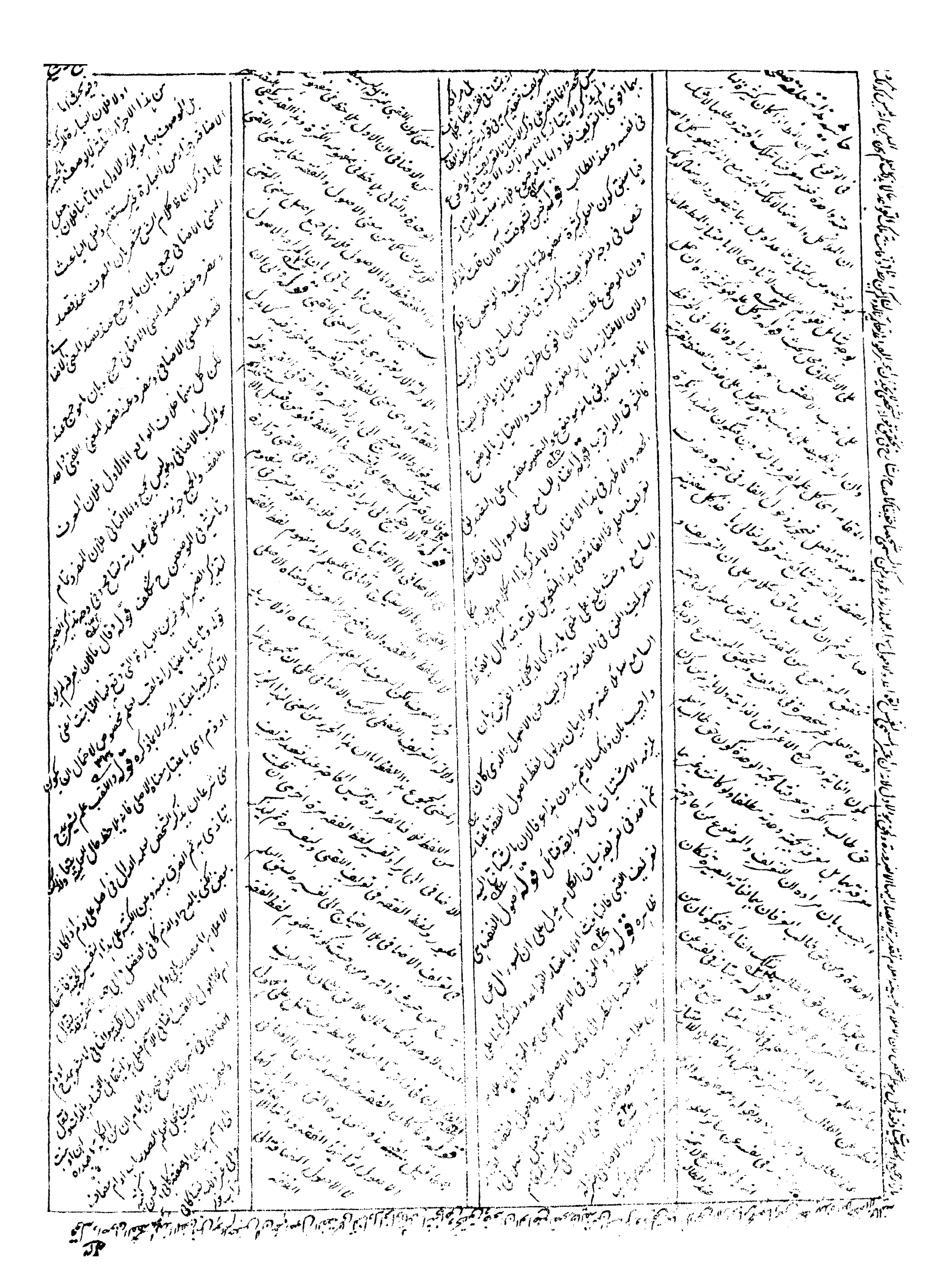
على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع او به وبما انعقد عليه الاجماع ان كان وهذا في التعريفات اجيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به بحيث يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الائمة الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا مشعر بان انظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثالثا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله عندنا فبانا قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع [illegible] في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع [illegible] حكم الله تعالى فهو معلوم [illegible]
[illegible] العمل به قطعا [illegible]
[illegible] مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا لما هو [illegible]
[illegible] قوله واصول الفقه [illegible] بيان ما يصدق عليه هذا المفهوم من الانواع [illegible]

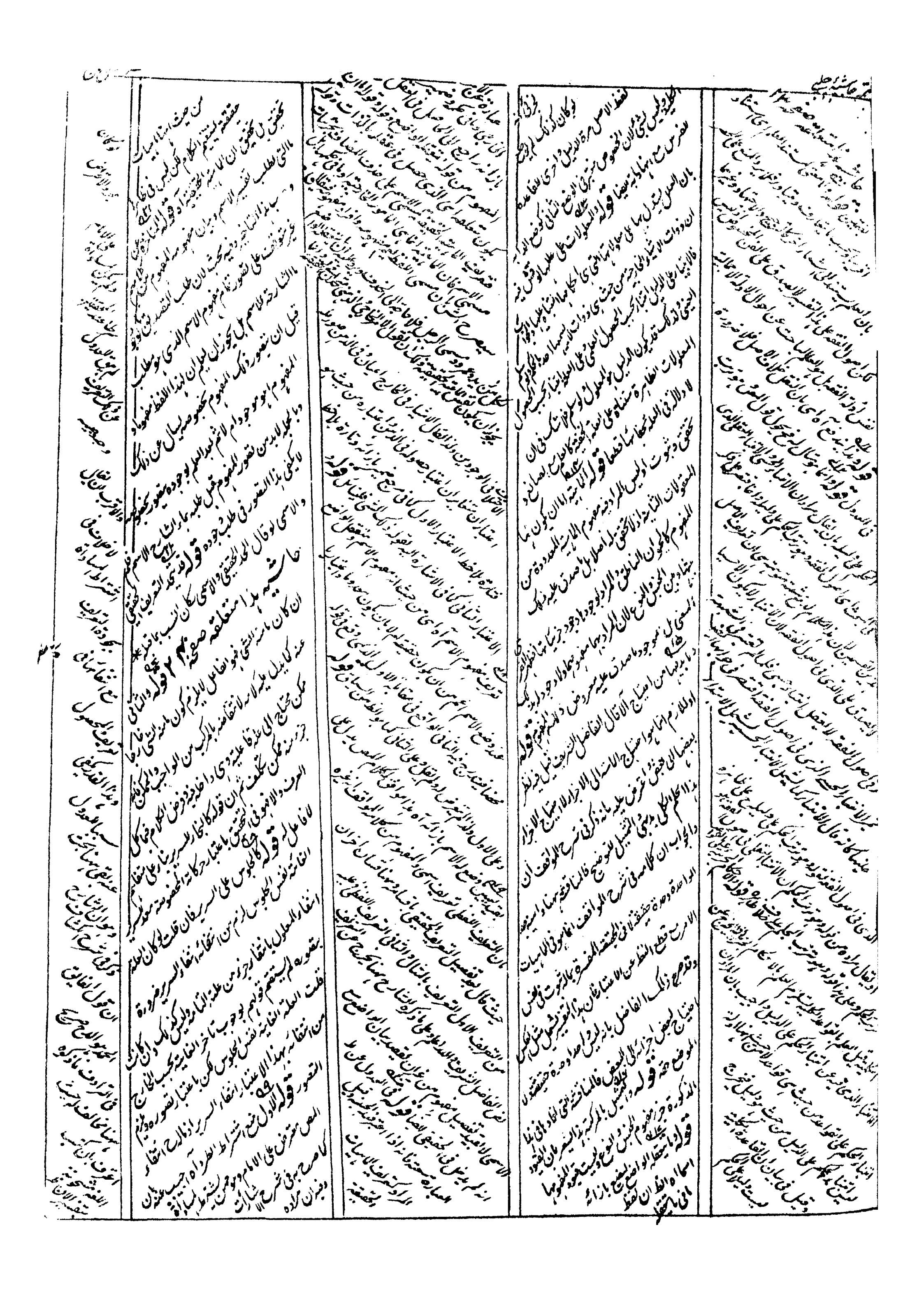
فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منه الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فنادر والنظير قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصوله

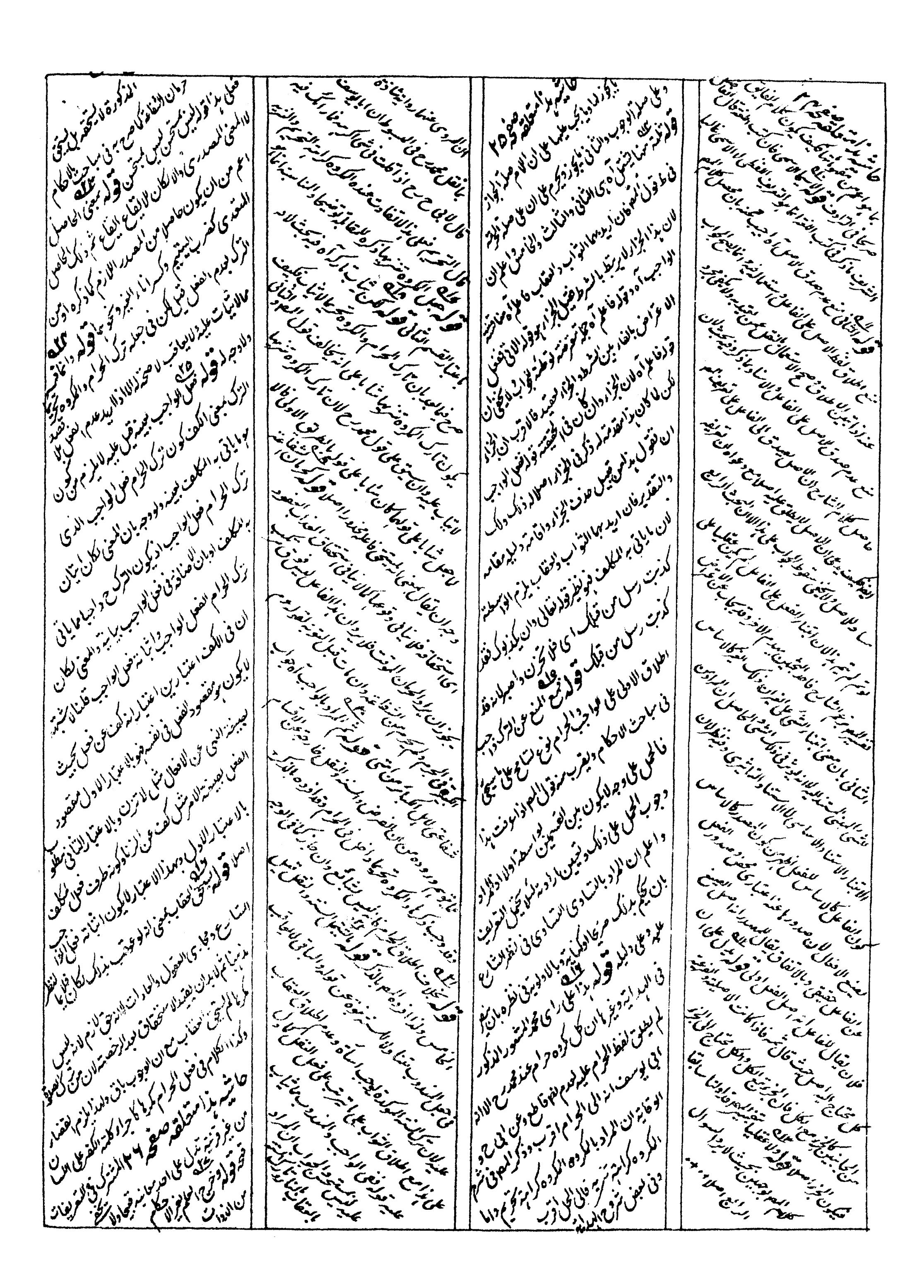
وجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام او لا والاول ان تعلق بنظم الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال بحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا من وجه هو فرع للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره وهو كذلك كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد ان لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى القسم لا مدخل له في القسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان عدم الفرعية داخل في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة ولا يبتني على غيره كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعا بالحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس فالاضعف غير داخل في الاصل المطلق لانه بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني على غيره في الوجود لا في الابوة والاصالة المولدة فلا يكون مما نحن فيه وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه المفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا فيكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل التقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم وان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان [illegible] المستنبط سندا وقد يحتاج الى الاجماع [illegible] بخلاف القياس فانه [illegible]

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي يبنى عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول من تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزل يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها وذلك بان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو وا

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص ... [illegible] ... وتوضيح ... [illegible] حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل ... [illegible] ... التوصل التقريب ... [illegible] ... نسبب القريب بان يطلق التوصل الى الفقه او في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ووجوب ... بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والتتمات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال فزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف فللقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا اذ انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ... الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادة الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتالف لا محالة عن مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او







من الذوات والصفات اي ... التصورات الى ... لا يخرج

... التصورات لان السعد ... التصديقات ... والتصديقات ...

التصورات ... العلم ... الاجماع ...

... الاصول ...

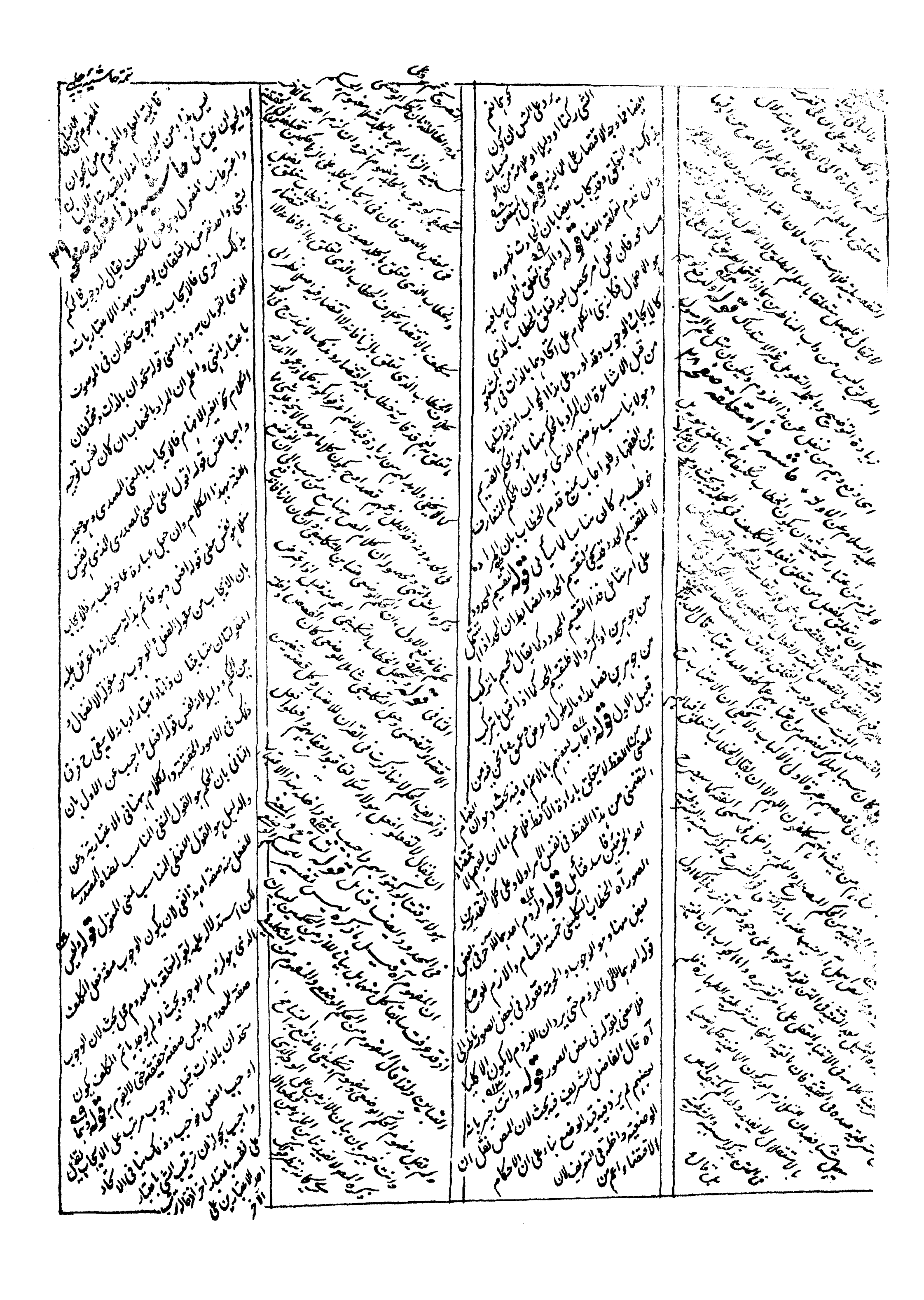
... بالعلم ...

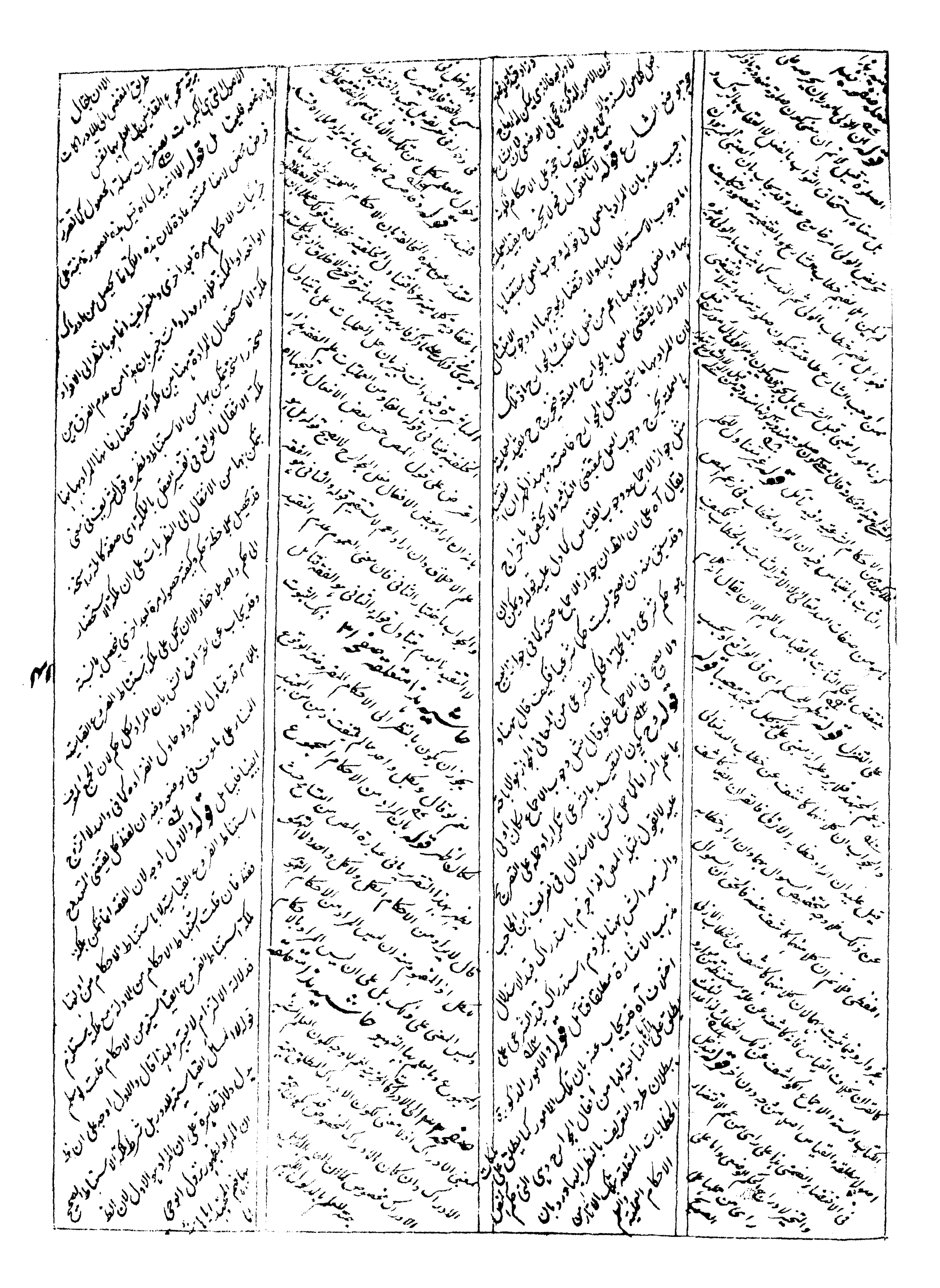
... العلوم الثلثة ...

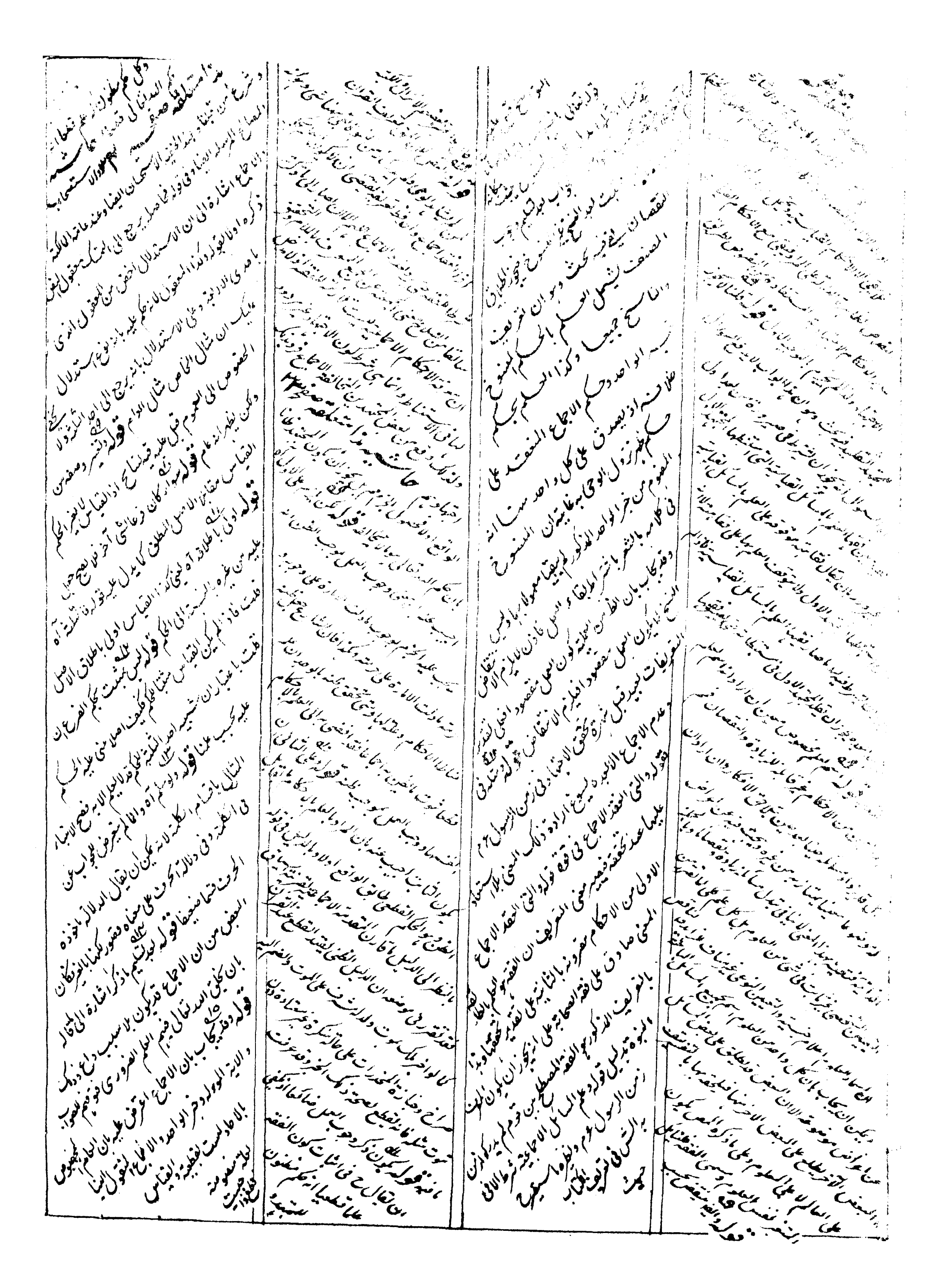
[illegible]

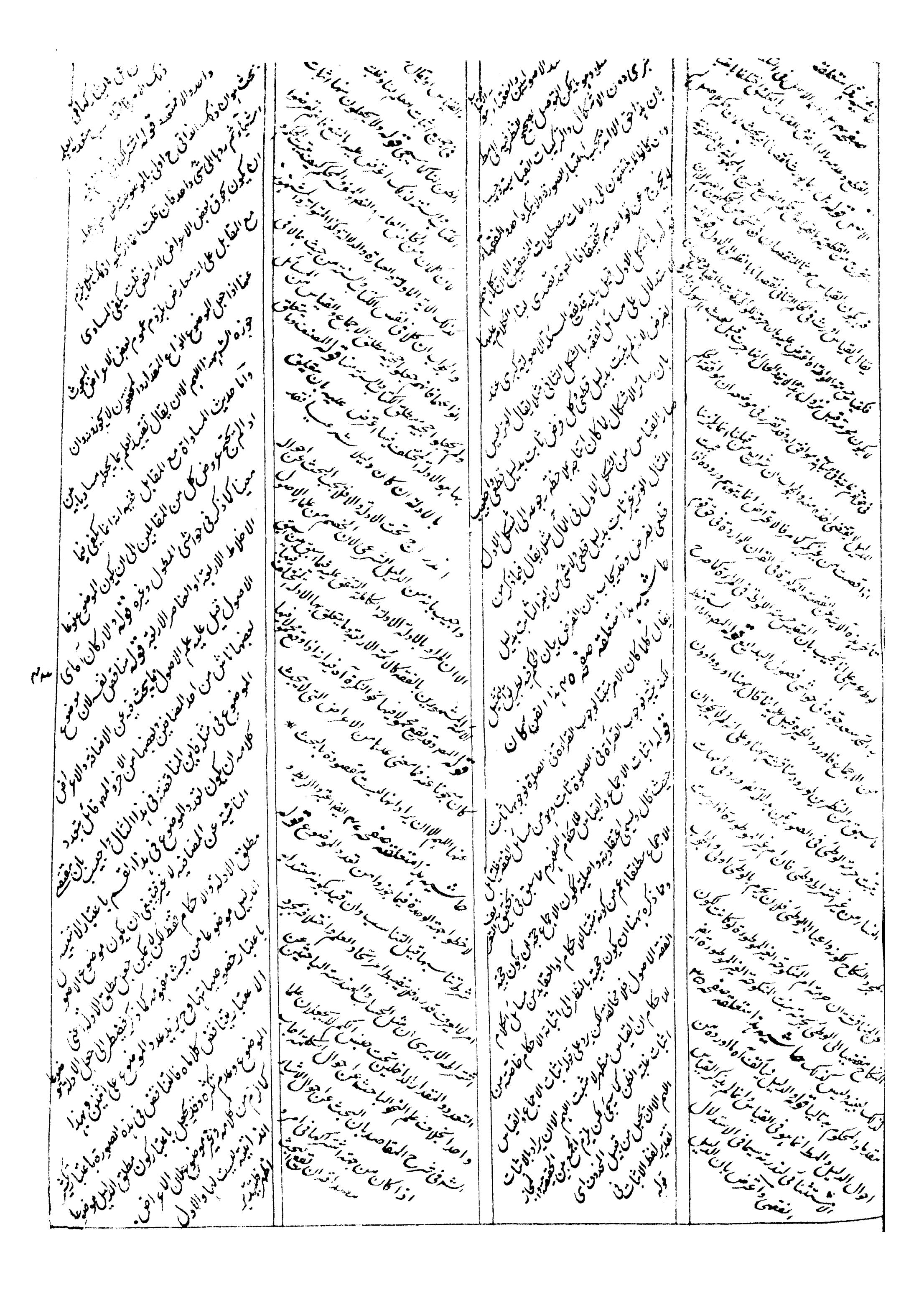
٩

[illegible]









ويكون القياس قد ادى اليه راى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق
كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل
على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث
عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى
ليس دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه ادى اليه راى
ابى حنيفة رح وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه
هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا بان يعتقد ذلك المقلد حقية
راى ذلك المجتهد وهذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل فاما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم لكون هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم
لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج فى
كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه
وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية لاختلاف الاحكام باختلاف
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه
وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية ثابتة فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه
وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ
فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب
المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا
يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا العلم من الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى
والمباحث التى ترجع الى ان الاول مثبتة للثانية بعضها ناشئة من الادلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام
او محمول فيهما ويسمى الشكل الثانى او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور
الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هى الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية
التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج
المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة
فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد ادى
اليه راى مجتهد يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز عن مخالفة الاجماع لما اذا لم يسبق فى المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فى جواز الاجتهاد
على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه لعبيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد

موضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الاحكام ومن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة ؛ فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها ؛ الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الاحوال والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بادلة الاربعة مما سدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه ؛ واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة او غيرهما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك العوارض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون المبحوث عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيود الموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة ... بالقياس نحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فلا يبحث عنه في هذا العلم وعن مباحثه ... قوله فيبحث ... عما يثبت اي عن احوال ما يثبت ... على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان موضوع الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى التصور والتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل المندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق الطبيعة فكذا ههنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم قوله لا يقال الى الفقه لان المقدر يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بما ليس من الادلة الاربعة قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هٰهنا المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس

لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد مثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا
بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فلثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت
للوجوب بل هو مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد باثبات اثبات العلم او غلبة الظن وان نوقش
في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فيقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقفت
في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا
ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلا يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق
فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال التصور او
التصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع
هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلوم
اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى الوحدة
فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار واورد
وامن النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها او يمرض ببعضها
فالموضوع في الجميع بدن الانسان
ولهذا تعرضوا بما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل
في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان في الاحكام والحدوث والبساطة والتركيب وكون
الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار
ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته
ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حدا او رسم وعن احوال
التصديق من حيث انه حجة فتوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال
وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم
والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح
ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى التصور ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن
الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام
اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه
فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم
هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ او انتفائه غاية ما في الباب
ان العلم يوجد بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر حيث
الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا

87

ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالٰهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك

لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الا ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين ما ينقض نفسه اذ ان موضوع الاصول اشياء كثيرة او محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل لكل من السنة والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد تذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالٰهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه متحرك وساكن فالصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب والحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم لانها لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية

ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد له اعراض متنوعة فيبحث في كل
عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يخفى
يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية ولا شئ منها يلحقه بجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل
في المبدء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل
لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه
في القسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظ كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع و
ما الزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم
ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به لعروض الشئ للشئ لا بد ان يتقدم على العارض مثلا
الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيثية
امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث
في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي
لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم
المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة
جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيه
العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل
باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف
باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث
عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكون ان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي
البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من
الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما
علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها
والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها وسكناتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث
التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في احوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذا كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في
الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها
وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية
فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية
وجوزوا للكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية
للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان
ينظر في احوال شئ وذلك ينظر في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منها مقيدا

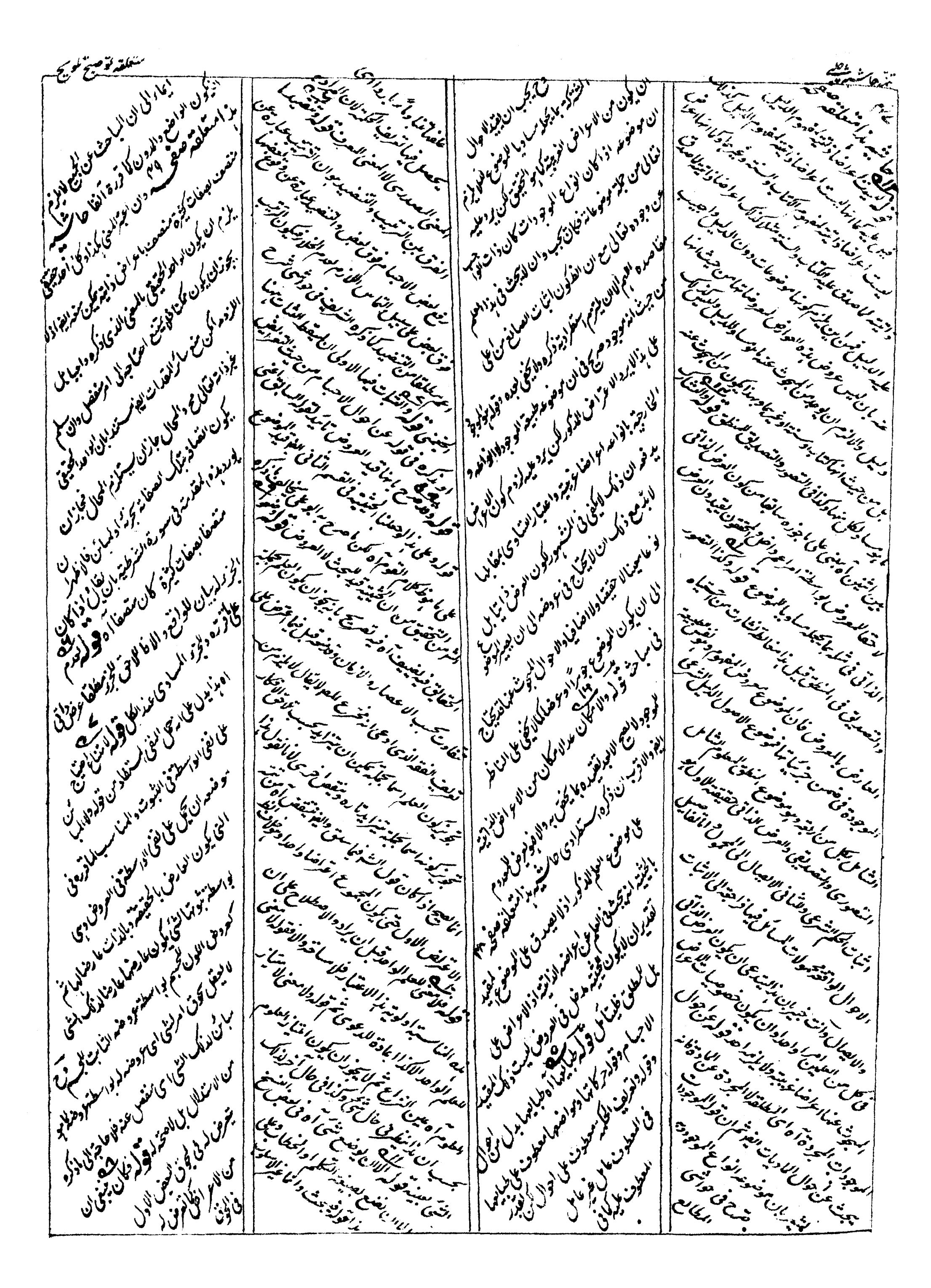
٤٧

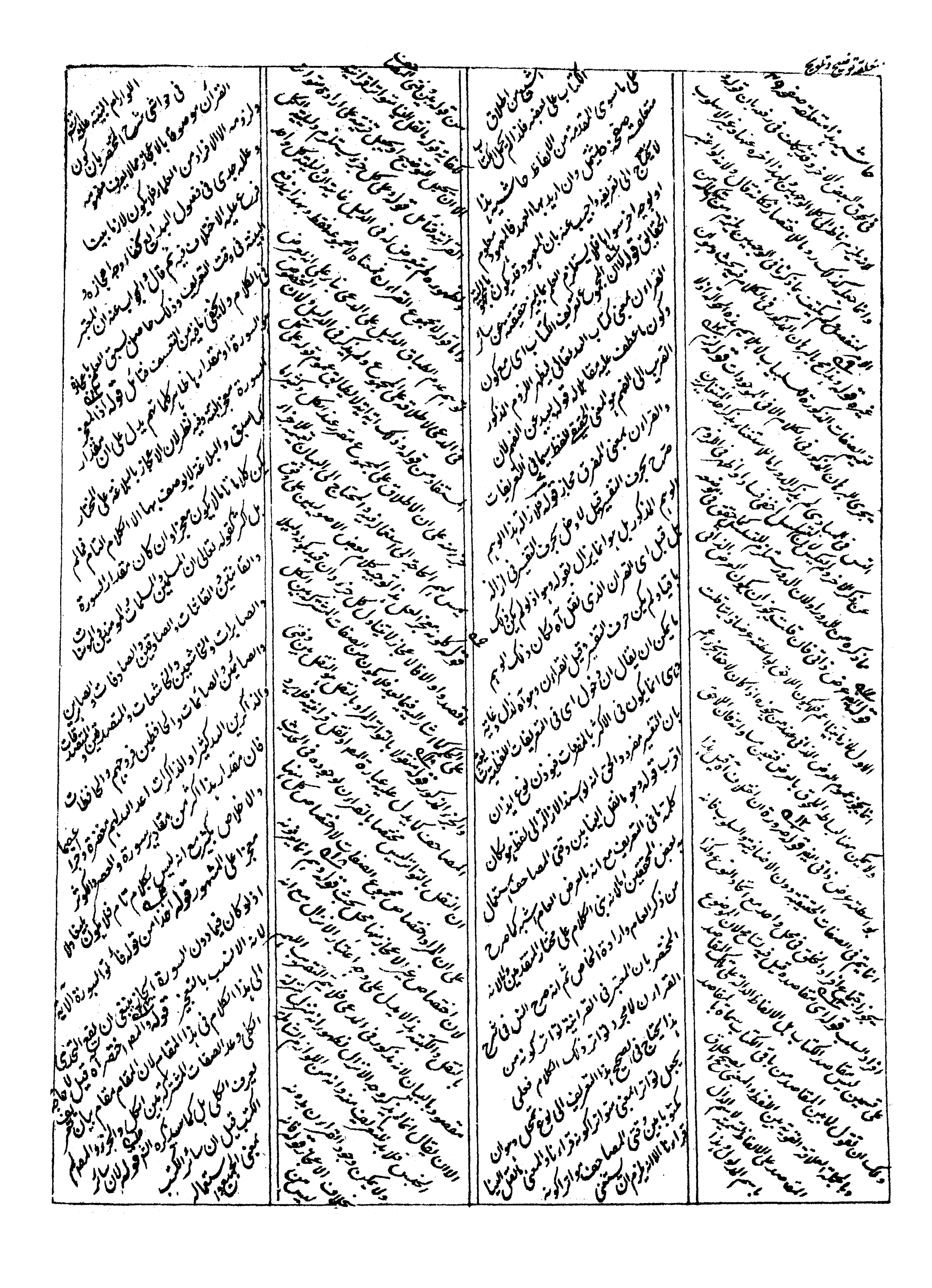
نه يلزم استكماله من غيره فاذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها و
ان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها
سے راجعة الى موضوع العلم فكذلك يتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهى
جعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة
في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم
من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع
لا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع الكتاب على

قسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه
رف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقوله
لا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا
التعريف اي نوع من انواع التعريفات

بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجوه فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه من عالم الا ويشتمل موضوعه على اعراض
ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى
غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء
قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة
وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحقة بجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي
ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لحوق كل واحد منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى
وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت
عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون لغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل
في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا يلزم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها
وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم تعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف
اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم
التسلسل ولانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال
بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة ان اريد عم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب
النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون لغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل
فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال
الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد

فوائد تمام الجواب موقوف على هذا فقلت ؛ وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد ولا القرآن ثم فان علمنا بانا
قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلوا اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب
والقسم الاول مرتب على اربعة اركان فى الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد
فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول فى الكتاب وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف
كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على
السنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول
الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولان القرآن
مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة والمشائخ رح وان كانوا لا ينافون ذلك الا انه لا وجه
لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف رح بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب
والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذا آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات
مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم
الانزال مع الاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن
لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبى عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها
دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمص رح
اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة
لم ينقل شئ منها بين دفتى المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص مصحف
ابى او الشهرة كما اختص مصحف ابن مسعود رح فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور
من مذهب ابى حنيفة رح على ما ذكر فى كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا
الى ان الصحيح من المذهب انها فى اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز
الصلوة بها انما هو للشبهة فى كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة
وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة فى ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل
فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فباى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من
سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شئ من السور وجاز تكريرها فى اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك
بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مثل ان يكتب فى اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولى كون المراد بما نقل بين
دفتى المصاحف هو ما يشتمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف والكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا فى عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض الآية ليس بكلام تام مع انه يسمى
قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلى ولا يرد عليه الا انه انما يناسب
غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى
كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة
لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول فى المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك فى شئ قوله فان تمام الجواب يتوقف على هذا



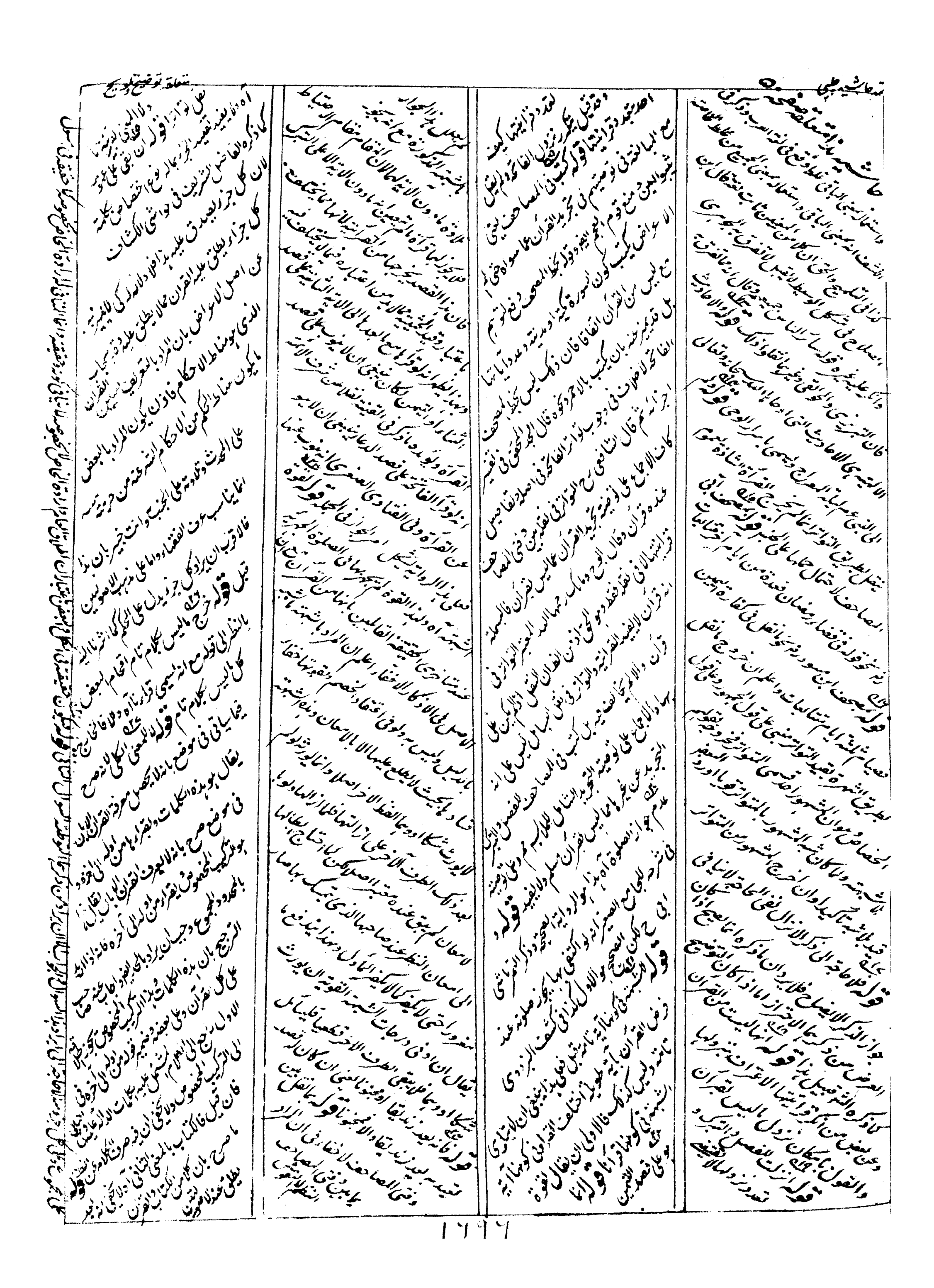


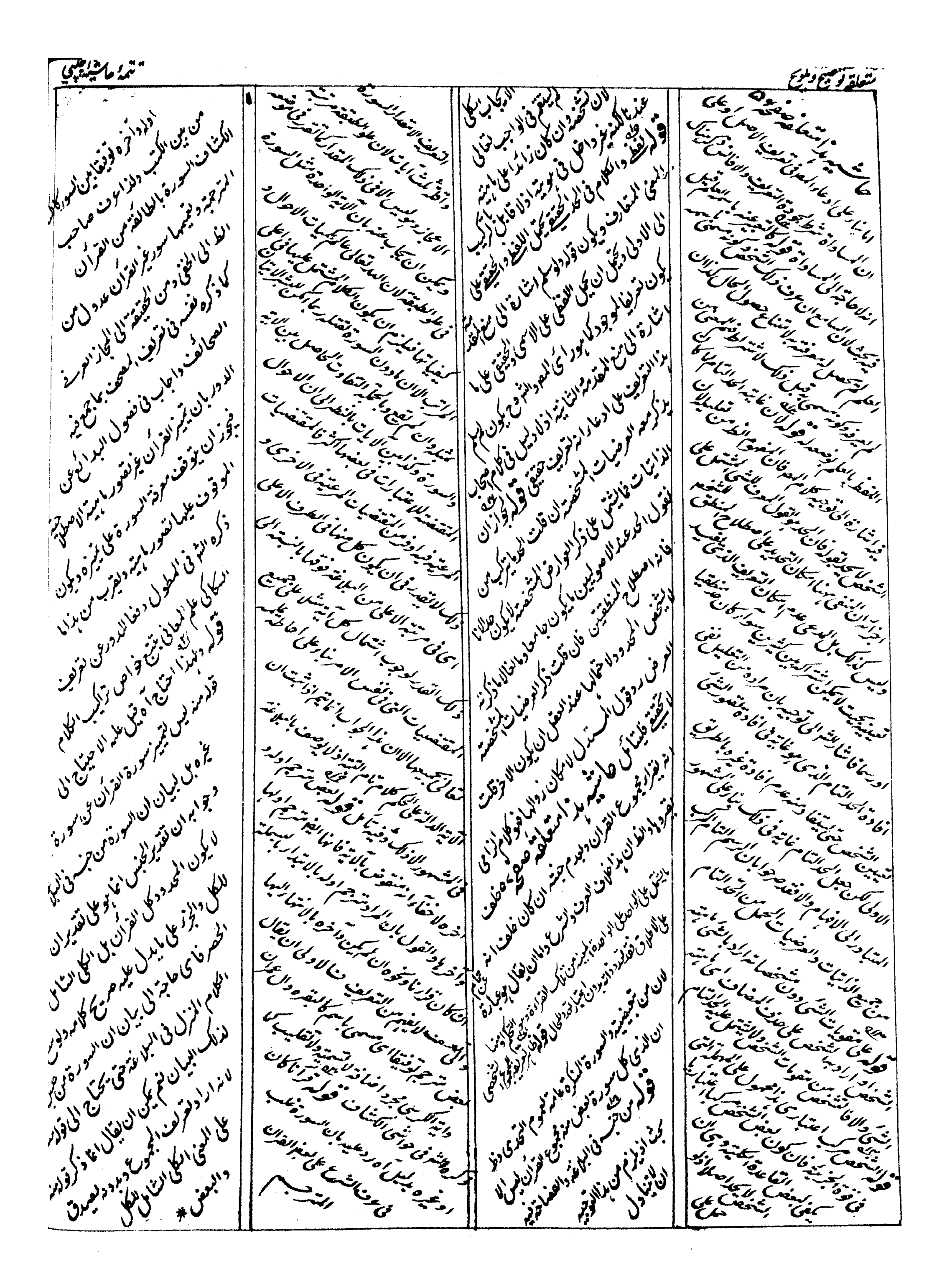
بل تشخیصه فی جواب ای کتاب یرد وان عم فو القران بهذا فلیس تعریفا لماهیة القران ایضا بل تشخیصه لان القران یطلق علی الکلام الاز
وعلی المفرد فهذا التعیین احد محتملیه وهو المفرد فان القران لفظ مشترک یطلق علی الکلام الازلی الذی هو صفة للحق عز وعلا ویطلق
ایضا علی ما یدل علیه وهو المفرد فکانه قیل ای المعنیین ترید فقال ما نقل الینا الی آخره ای نرید المفرد فعلی هذا لا یلزم الدور وانما یلزم الدور
ان ارید تعریف ماهیة القران لانه لو عرف ماهیة القران بالمکتوب فی المصحف فلا بد من معرفة ماهیة المصحف ولا یکفی معرفة ماهیة المصحف
ببعض الوجوه کالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهیة المصحف موقوفة علی معرفة ماهیة القران ثم اراد ان یبین ان القران لیس قابلا للحد بقوله
علی ان الشخصی لا یحد فان الحد هو القول المعرف للشیء المشتمل علی اجزائه وهذا لا یفید معرفة الشخصیات بل لا بد من الاشارة او نحوه
الی مشخصاتها فحینئذ یحصل المعرفة اذا عرفت ذلک فاعلم ان القران بما نزل به جبرئیل علیه السلام فقد وجد متشخصا فان کان القران عبارة
عن ذلک المتشخص لا یقبل التحدید لکونه شخصیا وان لم یکن عبارة عن ذلک المتشخص بل القران هذه الکلمات المرکبة ترکیبا
خاصا سواء یقرأه جبرئیل علیه السلام او زید او عمرو

حتی ان جعل التعریف المذکور تفسیرا للفظ الکتاب والقران وتمیزا له عن سائر الکتب او الکلام الازلی یجوز فی معرفة المصحف الاکتفاء بالعرف والاشارة
ونحو ذلک ولا یلزم الدور وان جعل تعریفا لماهیة الکتاب او القران فلا بد من معرفة ماهیة المصحف وهی موقوفة علی معرفة ماهیة القران ضرورة انه لا معنی له الا
ما کتب فیه القران فیلزم الدور لا یقال فالدور انما یلزم اذا جعل تعریفا لماهیة القران لانا نقول ماهیة الکتاب هی بعینها ماهیة القران لما مر من انهما اسمان
لشیء واحد فتوقفه المصحف علی ماهیة القران توقفه علی ماهیة الکتاب وبهذا یظهر ان تفسیر المصحف بما جمع فیه الوحی المتلو لا یدفع الدور لانه ایضا
مرادف للکتاب والقران فالمص رح صرح بانه لیس تعریفا للماهیة سواء عرف به الکتاب او القرآن اشارة الی انه لا فرق فی لزوم الدور بین الصورتین ثم قال
وانما یلزم الدور ان ارید تعریف ماهیة القرآن اشارة الی ان ماهیة الکتاب هی ماهیة القرآن فذکر احدهما مغن عن الآخر فان قیل یفسر المصحف بما جمع
فیه الصحائف مطلقا علی ما هو موضوع اللغة ویخرج منسوخ التلاوة عن التعریف بقید التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الی الخفی وعن الحقیقة الی المجاز
العرفی فلا یحسن فی التعریفات فان قیل تعریف الاصولی انما هو للمفهوم الکلی الصادق علی المجموع وعلی کل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف علی القرآن
بمعنی المجموع الشخصی وهو معلوم معهود بین الناس یحفظونه ویتدارسونه ولا یشتبه علیهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصی بحقیقته بدون معرفة المفهوم
الکلی فمبنی کلام المص علی ان التعریف للمجموع الشخصی دون المفهوم الکلی قوله بل تشخیصه ای تمییزه بخواصه فان کلمة ای یطلب بها تمیز الشیء بما یخصه شخصا
کان او غیره قوله المطلق علی الکلام الازلی کما فی قوله علیه السلام القران کلام الله تعالی غیر مخلوق الحدیث وهی صفة قدیمة منافیة للسکوت والآفة لیست
من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الی الامر والنهی والاخبار ولا تتعلق بالماضی والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات کالعلم والقدرة
وهذا الکلام اللفظی الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها یسمی کلام الله تعالی والقرآن علی معنی انه عبارة عن ذلک المعنی القدیم الا ان
الاحکام لما کانت فی نظر الاصولی منوطة بالکلام اللفظی دون الازلی جعل القرآن اسماله واعتبر فی تفسیره ما یمیزه عن المعنی القدیم لا یقال التمیز یحصل بمجرد
ذکر النقل فلا حاجة الی باقی القیود لانا نقول التعریف وان کان للتمیز لا بد وان یساوی المعرف فذکر باقی القیود لتحصیل المساواة قوله علی ان الشخص
لا یحد لان معرفته لا تحصل الا بتعیین مشخصاته بالاشارة او بنحوها کالتعبیر عنه باسم العلم والحد لا یفید ذلک لان غایة الحد التام وهو انما یشتمل علی مقومات
الشیء دون مشخصاته ولقائل ان یقول ان الشخص مرکب اعتباری هو مجموع الماهیة والتشخص فلم لا یجوز ان یحد بما یفید معرفة الامرین لا یقال تعریف المرکب الاعتباری
لفظی والکلام فی الحد الحقیقی لانا نقول لو سلم ذلک فمجموع القران مرکب اعتباری لا محالة فح لا حاجة الی سائر المقدمات والی ما ذکر فی تحصیله من التکلفات وقد یقال
ان اقتصر فی تعریف الشخصی علی مقومات الماهیة لم یختص بالشخص فلم یفد التمییز الذی هو اقل مراتب التعریف وان ذکر معها العرضیات المشخصة لم یجب دوام
صدقها لامکان زوالها فلا یکون حدا وفیه نظر لجواز ان یذکر معها العرضیات المشخصة وعند زوالها یزول المحدود ایضا اعنی ذلک الشخص فلا یضر عدم صدق

على ان الحق هذا نقولنا على ان التشخص لا يحد له تاويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان التشخص لا يقبل الحد فكون التشخص لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة التشخص فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالتشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض ينتهي تشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالتشخص هذا والتشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونوردا لحاجة اي ابحاث الكتاب في بابين الاول في افادة المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من انه يفيد المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والله اعلم الباب الاول

الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين المقطع بان ما يقرأه كل واحد منها هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام لو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان ما اتلاه اعينه ورد بان الاعراض يتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق هو ان القرآن ليس اسما للتشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان التشخص لا يحد تاويلان احدهما ان التشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على التسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد والا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقته واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرء القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات يبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمص رح يصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه التشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل وسورة الزبور ولهذا احتيج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد الحاجة اي





لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات بـ المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرء

بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية والتي تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص رح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم التفات الى العبارات واختلافها من ذات المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حد امتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن لنفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رح بجواز القرأة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه ايضا قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى يبطل بقرأة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فيجئ فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم

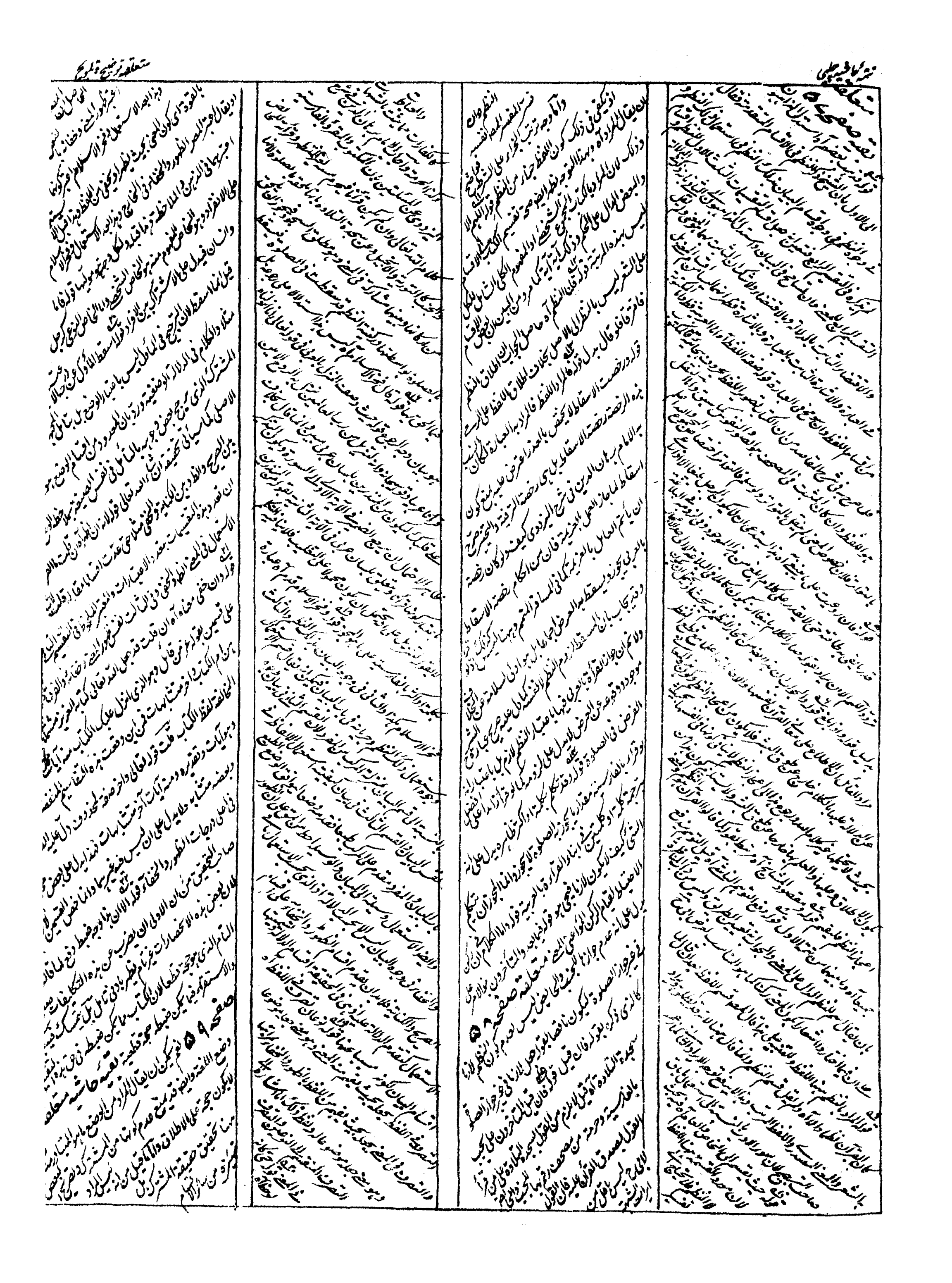
بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراة الجنب والحائض حتى لو قرآية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما ياتي وهذا ما قال فخر الاسلام رح الاول في وجوه النظم صيغة ولغة؛ ثم باعتبار استعماله فيه؛ هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما سيجئ؛ ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبها

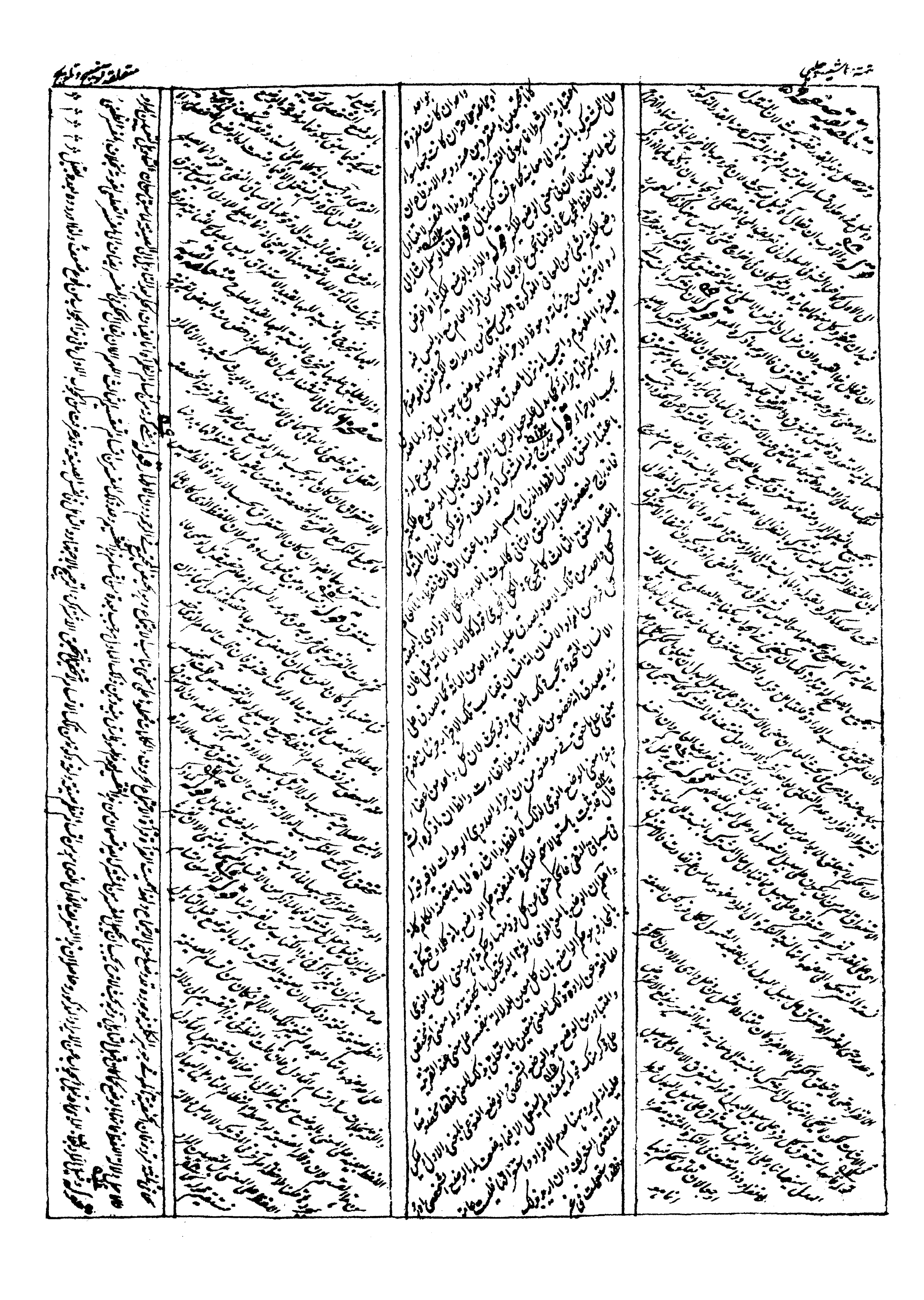
صدق الحد اعنى المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام نظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القران حقيقة في النظم العربي المنقول ومجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرآية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا قوله خاصة قلنا بنى كلامه على راى المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهر الحديث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه له بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو تمييز وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو مشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة فهو الخفي اي لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة مشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني

وهذا ما قال فخر الاسلام رح والشافي في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام رح لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام رح الرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اي وضع لكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثال وضعت وضعا واحدا لكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله + +

قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف رح وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على البعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء المعنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طريق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة والاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول للفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا لمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران لكن تلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض قوله فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع الكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها متناسبة جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي

والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون جمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من تقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او باعتبار الجنس كانسان ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى ماولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك والماول وانما لم اورد الماول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في جمع لا لنفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ الالف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ورده ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح بجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاءها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة فهو لغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلثة فردا ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة



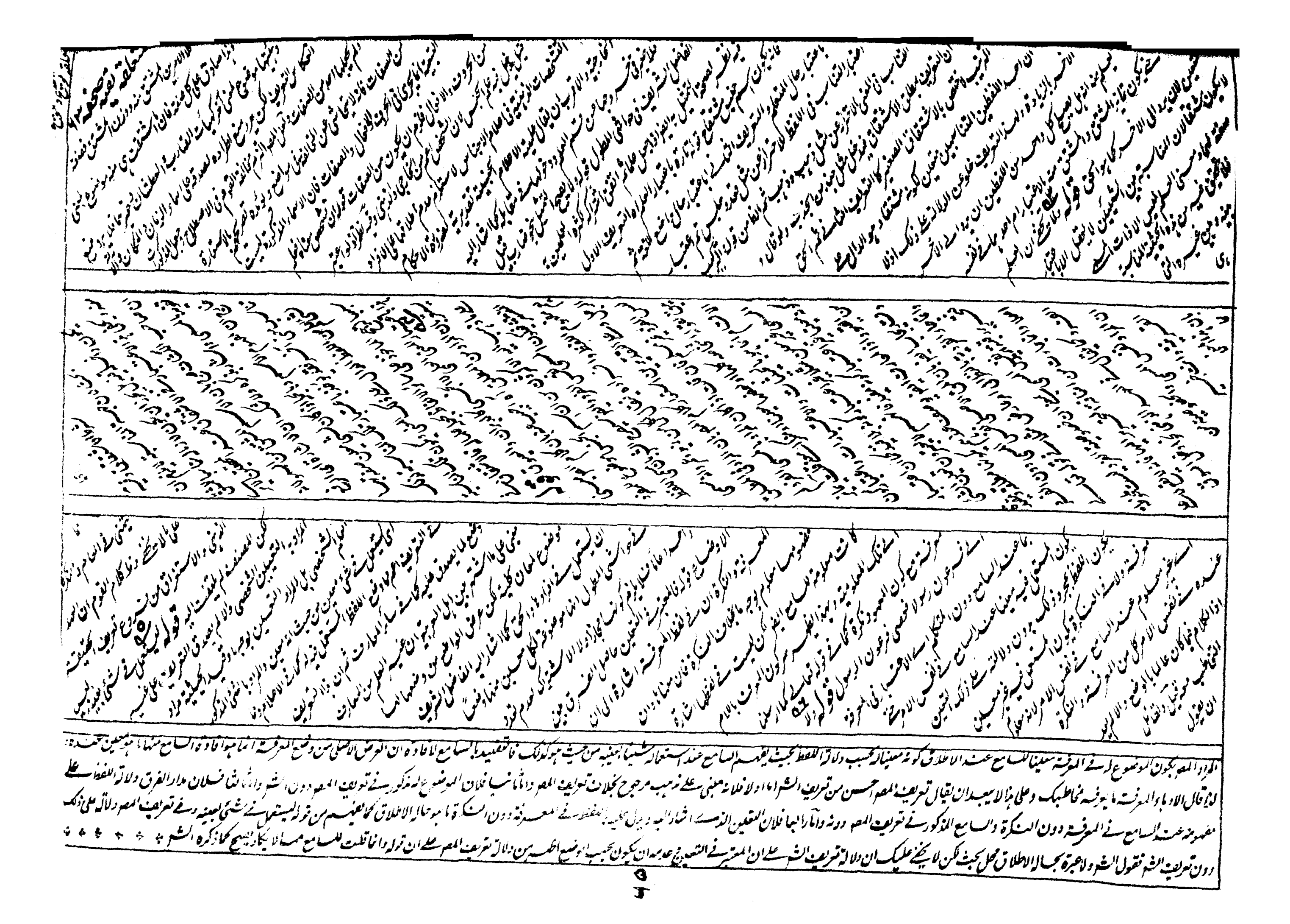


وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما
اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود
او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق
اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا
للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم
من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل
قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان
العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافٍ
اذ لا يمكن ان اللفظ الواحد خاصا وعاما بحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناه

يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي
فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة ولذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه
بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى
هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب
معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة نحو ذلك
من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ المتعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول
لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا
هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى النحير هو النحيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة
والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول
بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب
لان جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما
على الآخر والمردود مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروف الاصل وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ
مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد
منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم
غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى في مقابلة بعض اقسام المعرفة
وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشتمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع
ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بها الا عند الاطلاق
دون الوضع والا عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصرح لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب
دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا يتنافيان
كالوضع الكثير للمعنى الكثير وضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك

فصل الخاص من حيث هو خاص اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص معناه فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجئ انه يراد بالقطعي معنيان والمراد ههنا الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه تجب طهران وبعض طهر وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض ؎ اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد من القرء الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رح يجب طهران وبعض

من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك قد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد ولكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجئ جوابه هذا غاية ما تكلف في تقرير هذا التقسيم وتبيين الاقسام والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا في واحد واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رح ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان تقسيمه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص قوله يوجب الحكم اى يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وان فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيدا وعالم قلنا كانه اراد ان لا خلاف في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا الاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجئ في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلهذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان



المراد المص يكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند الاطلاق كونه معينا له بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند استعماله شيئا بعينه من حيث هو كذلك فالتقييد بالسامع لافادة ان الغرض الاصلي من وضع المعرفة انما هو افادة السامع منها ما هو معين عنده:
لذا قال الاولى والمعرفة ما يعرفه مخاطبك وعلى هذا لا يبعد ان يقال تعريف المص احسن من تعريف الشر اما اولا فلانه مبني على مذهب مرجوح بخلاف تعريف المص واما ثانيا فلان الموضوع له مذكور في تعريف المص دون الشر واما ثالثا فلان مدار الفرق ودلالة اللفظ على
مفهومه عند السامع في المعرفة دون النكرة والسامع المذكور في تعريف المص دونه واما رابعا فلان التعيين الذي اشار اليه [illegible] بقوله في المعرفة دون النكرة انما هو حالة الاطلاق كما يفهم من قوله المستعمل في شيء بعينه وفي تعريف المص دلالة على ذلك
دون تعريف الشر فقول الشر ولا عبرة بحالة الاطلاق محل بحث لكن لا يخفى عليك ان دلالة تعريف الشر على ان المعتبر في التعيين عدمه ان يكون بحسب الوضع اظهر من دلالة تعريف المص على ان قوله وانما قلت للسامع [illegible] كما ذكره الشر

علی ان حمل قوله وکل اسم
بعض افراده اولی بما لا یوجب افراده
یکون الالفاظ ... من التکلف لان
انه اعم من تکلف صحیح قوله
وضع للمسمی بعام علی خصوص العین
بالمعنی العام ... الاعتبارات لان المراد بالعین
الموجود الخارجی
لکن لا بالمعنی ... وتحقیق ... جریان الخصوص فی المعنی
والمحکات ... قوله ... الانواع
لا یعم متعددا قیل یعنی ان الواحد

علی ان بعض الطهر لیس بطهر والا لکان الثالث کذلک ہذا جواب عن سوال مقدر وہو ان یقال لم قلتم انہ اذا احتسبت یکون الواجب طہرین وبعضا بل الواجب ثلاثۃ لان بعض الطہر طہر فان الطہر ادنی ما یطلق علیہ لفظ الطہر وہو طہر ساعۃ مثلا فنقول فی جوابہ ان بعض الطہر لیس بطہر لانہ لو کان کذلک لا یکون بین الاول والثالث فرق فیکفی فی الثالث بعض طہر فینبغی انہ اذا مضی من الثالث شیء یحل لہا التزوج وہذا خلاف الاجماع وہذا الجواب قاطع لشبہۃ الشافعی رح وقد تفردت بہذا وقولہ تعالی فان طلقہا فلا تحل لہ الفاء لفظ خاص للتعقیب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم یقع الطلاق بعد الخلع کما ہو مذہب الشافعی رح یبطل موجب الخاص تحقیقہ انہ تعالی ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ مرتین ثم ذکر افتداء المراۃ وفی تخصیص فعلہا بنا تقریر فعل الزوج علی ما سبق وہو الطلاق فقد بین تنوعیہ بغیر مال وبمال لا کما یقول الشافعی رح ان الافتداء فسخ فان ذلک زیادۃ علی الکتاب لان الافتداء غیر دال علی الفسخ بخلاف الحمل علی الطلاق لان الطلاق مذکور فی اول الکلام ثم قال فان طلقہا ای بعد المرتین سواء کانتا بمال او بغیرہ ففی اتصال الفاء باول الکلام وانفصالہ علی الاقرب

لم یعتبر وہو طہر فان قیل کلاہما جائز ان اما النقصان فکما فی اطلاق الاشہر علی شہرین وبعض فی قولہ تعالی الحج اشہر معلومات واما الزیادۃ فیلزم من حمل القرء علی الحیض فیما اذا طلقہا فی الحیض فانہ لا یعتبر بتلک الحیضۃ فالواجب ثلثۃ حیض وبعض واجیب عن الاول بان الکلام فی الخاص واشہر لیس کذلک بل ہو عام او واسطۃ وعن الثانی بانہ وجب تکمیل الحیضۃ الاولی بالرابعۃ ثم وجبت بتمامہا ضرورۃ ان الحیضۃ الواحدۃ لا تقبل التجزی ومثلہ جائز فی العدۃ کما فی عدۃ الامۃ فانہا علی النصف من عدۃ الحرۃ وقد جعلت قرئین ضرورۃ ولیس الواجب عند الشافعی رحمۃ اللہ ثلثۃ اطہار غیر الطہر الذی وقع فیہ الطلاق حتی یتاتی لہ مثل ذلک وایضا الحمل الکلام علی الطلاق المشروع الواقع فی الطہر لان المقصد بنظر الشرع فی بیان ما یتعلق بہ من الاحکام ویعرف حکم غیر المشروع بدلالۃ نص او اجماع فکان قولہ والطلاق المشروع ہو الذی یکون فی حالۃ الطہر اشارۃ الی ہذا وعلی حمل الاستدلال منع لطیف وہو انا لا نم انہ اذا لم یعتبر الطہر الذی وقع فیہ الطلاق کان الواجب ثلثۃ اطہار وبعضا بل الواجب بالشرع لا یکون الا الاطہار الثلثۃ الکاملۃ ویلزم مضی البعض الذی وقع فیہ الطلاق بالضرورۃ لا باعتبار انہ مما وجب بالعدۃ لکنہ لا یفید الشافعی رح لانہ لا یقول بوجوب ثلثۃ اطہار کاملۃ غیر ما وقع فیہ الطلاق نعم یفید ابا حنیفۃ رح فی دفع ما یورد من المعارضۃ بوجوب ثلثۃ حیض وبعض فیما اذا طلقہا فی الحیض قولہ علی ان بعض الطہر جواب سوال توجیہہ انا لا نم انہ اذا اعتبر الطہر الذی وقع فیہ الطلاق کان الواجب طہرین وبعضا لا ثلثۃ وانما یلزم ذلک لو کان الطہر اسما للمجموع ما یتخلل بین الدمین وہو ممنوع بل ہو اسم للقلیل والکثیر حتی یطلق علی طہر ساعۃ مثلا وتوجیہ الجواب علی ما ذکرہ القوم ان الطہر ان کان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذکرنا سالما عن المنع وان لم یکن لزم انقضاء العدۃ بطہر واحد بل اقل ضرورۃ اشتمالہ علی ثلثۃ اطہار واکثر باعتبار الساعات وعلی ما ذکرہ المص انہ ان لم یکن اسما للمجموع لم یبق فرق بین الاول والثالث فی صحۃ الاطلاق علی البعض فیلزم انقضاء العدۃ بمضی شیء من الطہر الثالث من غیر توقف علی انقضائہ ولیس کذلک فان قیل الطہر حالۃ مستمرۃ لا یدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعہ بالحیض کسائر الامور المستمرۃ مثل القیام والقعود فانہا لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعہا بالاضداد وکون کل بعض من تلک الحالۃ المستمرۃ طہرا لا یستلزم کونہ طہرا واحدا فعلی ہذا لا یلزم انقضاء العدۃ بطہر واحد وانما یلزم ذلک لو کان کل بعض منہ طہرا واحدا ولا یلزم عدم الفرق بین الاول والثالث بل الفرق ظاہر لان البعض من الاول قد انقطع بالحیض فیکون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانہ لا یکون طہرا واحدا ما لم ینقطع قلنا دخول الامور المستمرۃ تحت العدد کما یتوقف علی انتہاء یتوقف علی ابتداء فانہ کما لا یتصف اول النہار بکونہ یوما واحدا فکذلک آخرہ فان جاز اطلاق الطہر الواحد علی البعض من الاول بمجرد الانتہاء الی الحیض جاز اطلاقہ علی البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحیض وان امتنع ہذا امتنع ذلک وان ادعی جواز الاول دون الثانی لم یکن بد من البیان قولہ وقولہ تعالی فان طلقہا ذکر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقولہ تعالی الطلاق مرتان

فساد التركيب اعلم ان الشافعي رح وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الا ولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف رح وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف رح بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منضم الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها المرتبة على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق فانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء او الطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور

69

ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف المفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي رح والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اى التى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الراى والقياس بشئ هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان ؛ فصل

كمه حيث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا الاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطى قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة هي التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولى فوضها اى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعنى انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المومنين في الازواج والآماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضى النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك قال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا التحقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطى الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطى الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشئ قبل وجوده

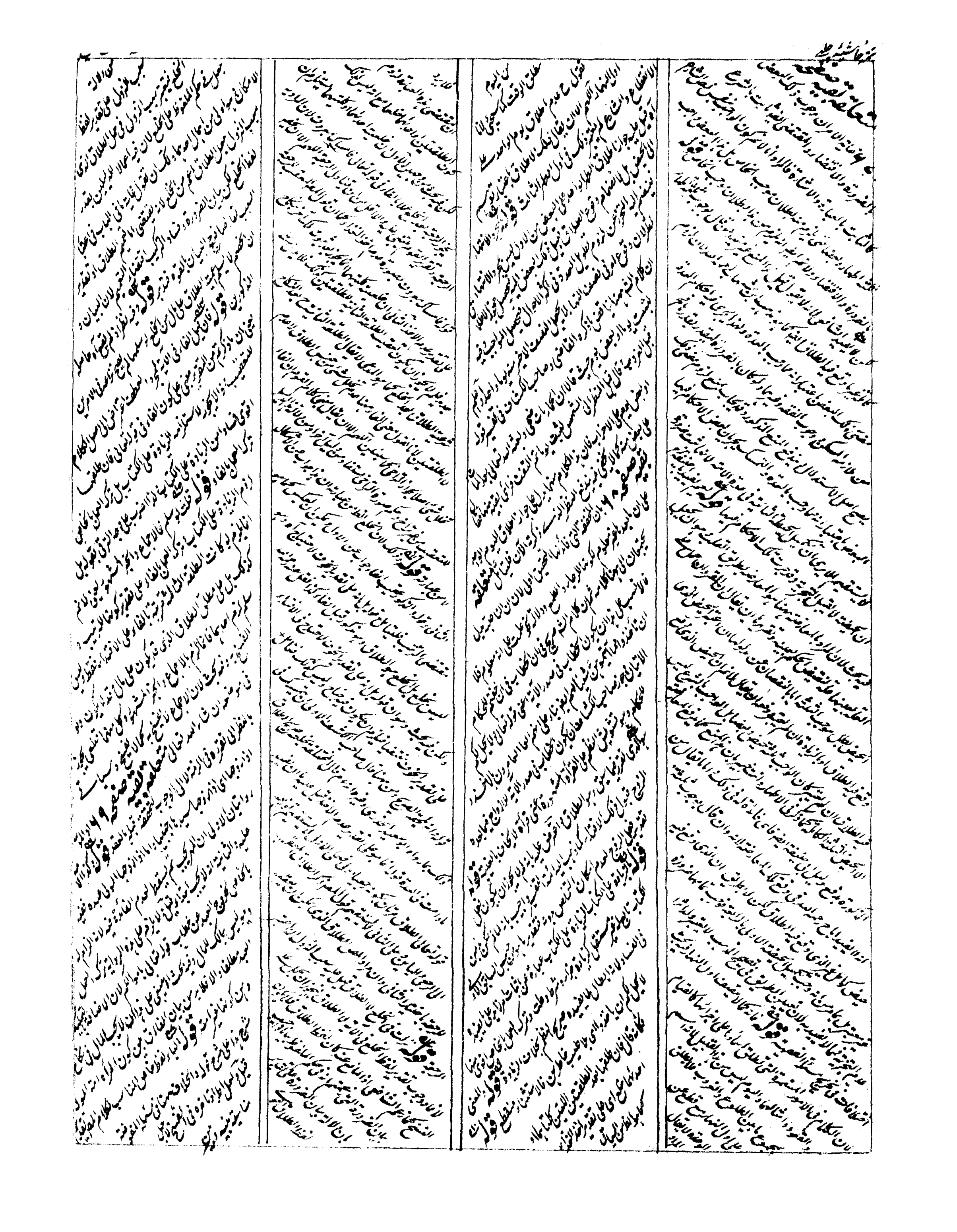
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع ❊ فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالانهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا ❊ وانه يؤكد بكل واجمع ولوكان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا ❊ المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابى آخر والناس الثانى اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة فى الجمع والواحد فى غيره لانه المتيقن ❊ فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص ❊ وعندنا وعند الشافعى يوجب الحكم فى الكل نحو جاءنى القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيئ الى كل افراد تناولها القوم

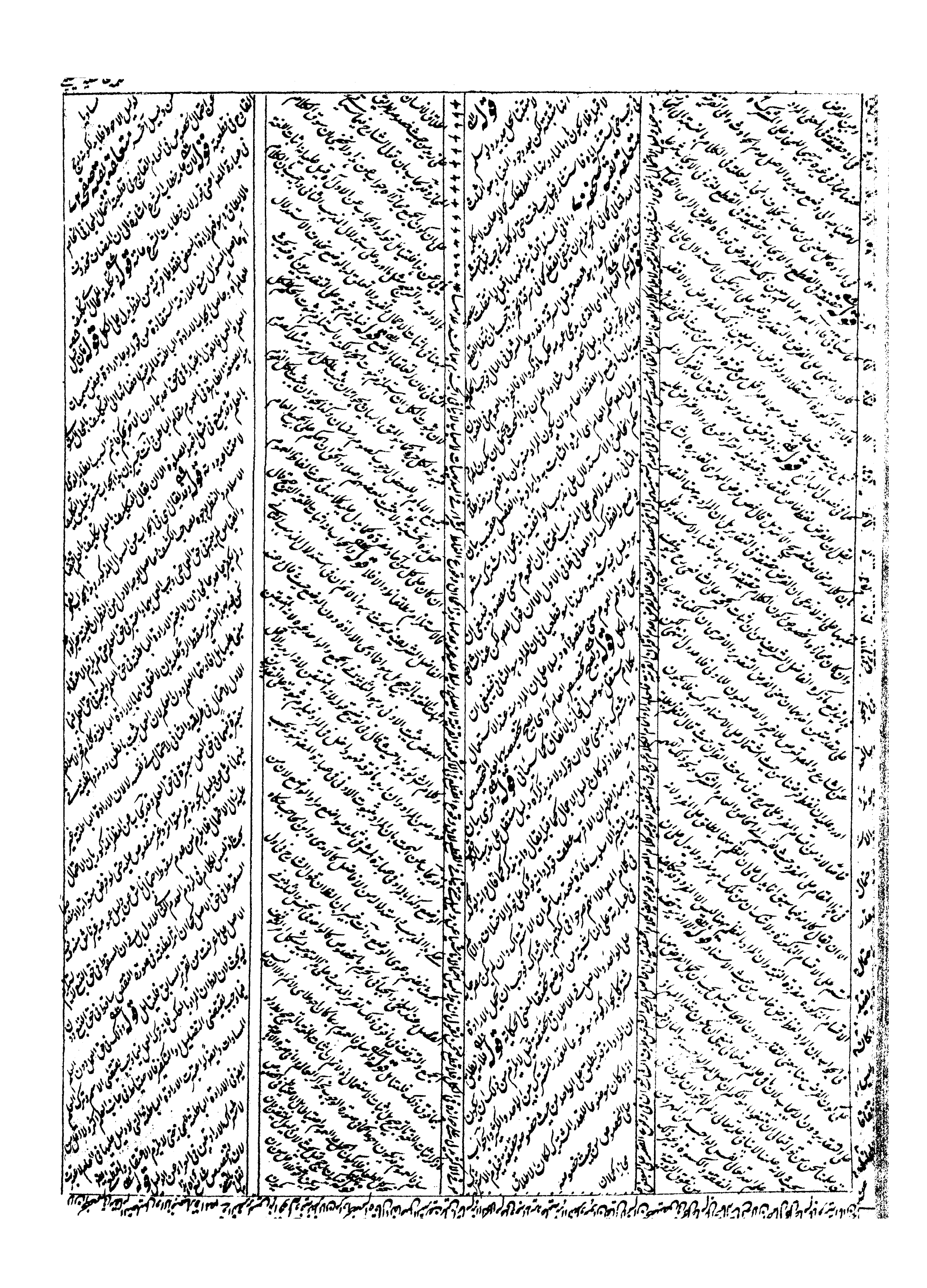
ففى القول بانه يهدم مادون الثلث ايضا كما هو مذهب ابى حنيفه رح بناء على ان وطى الزوج الثانى مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقى عسيلته جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثانى محللا اى مثبتا للحل ففى مادون الثلث يكون الزوج الثانى متمما للحل الناقص بالطريق الاولى والتقرير الثانية ان فى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص فى الابانة عن الشئ من غير دلالة على ابطال العصمة ففى القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابى حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق فى معرض العقوبات مايجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التى هى محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال فى حق العبد ملتحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفى المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الثلجى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الش فعى رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التى ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلوكان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثانى فلانه يطلق على الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد بكل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثانى ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة فى الكثير على ان كون الجمع مجازا فى الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا مايعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد جبن وندم وجعل لنعيم بن مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا الجيش لكم اى لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثانى بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد ولان اريد مافوقه فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولوسلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل فى جمع الكثرة ايضا

٧٠

لان العموم معنی مقصود فلا بد ان یکون لفظ یدل علیہ فان المعانی التی ہی مقصودۃ فی التخاطب قد وضع الالفاظ لہا ۔ قد قال علی رض فی الجمع بین الاختین وطیا بملک یمین احلتہما آیۃ وہی قولہ او ما ملکت ایمانکم فانہ یدل علی حل وطی کل امۃ مملوکۃ سواء کانت مجتمعۃ مع اختہا فی الوطی اولا وحرمتہما آیۃ وہی بان تجمعوا بین الاختین ۔ فانہا تدل علی حرمۃ الجمع بین الاختین سواء کان الجمع بطریق النکاح او بطریق الوطی بملک الیمین فالمحرم راجح وکما یاتی فی مثل التعارض ان المحرم راجح علی المبیح وابن مسعود رض جعل قولہ تعالی واولات الاحمال ناسخا لقولہ تعالی والذین یتوفون منکم حتی جعل عدۃ حامل توفی عنہا زوجہا بوضع الحمل ۔ اختلف علی رض وابن مسعود رض فی حامل توفی عنہا زوجہا فقال علی رض تعتد ابعد الاجلین توفیقا بین الآیتین احدہما فی سورۃ البقرۃ وہی قولہ تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا والاخری فی سورۃ النساء القصری وہی قولہ تعالی واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن فقال ابن مسعود رضی اللہ عنہ من شاء باہلتہ فی ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد سورۃ النساء الطولی وقولہ واولات الاحمال الآیۃ نزلت بعد قولہ والذین یتوفون الآیۃ فقولہ یتربصن یدل علی ان عدۃ المتوفی عنہا زوجہا بالاشہر سواء کانت حاملۃ قولہ واولات الاحمال یدل علی ان عدۃ الحامل بوضع الحمل سواء توفی عنہا زوجہا او طلقہا فجعل قولہ واولات الاحمال ناسخا لقولہ یتربصن فی مقدار ما تناولہ الاتیان وہو ما اذا توفی عنہا زوجہا وتکون حاملا وذلک عام کلہ ای النصوص اللازمۃ التی تمسک بہا علی وابن مسعود فی الجمع بین الاختین وفی العدۃ لکن عند الشافعی ہو دلیل فیہ شبہۃ فیجوز تخصیصہ بخبر الواحد والقیاس ای تخصیص عام الکتاب بکل واحد من خبر الواحد والقیاس ۔ لان کل عام یحتمل التخصیص وہو شائع فیہ ای التخصیص شائع فی العام وعندنا ہو قطعی مساو للخاص وسیجی معنی القطع فلا یجوز تخصیصہ بواحد منہما ما لم یخص لقطعی لان اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازما لہ الا ان تدل القرینۃ علی خلافہ ولو ارادہ البعض بلا قرینۃ لارتفع الامان عن اللغۃ والشرع بالکلیۃ لان خطابات الشرع عامۃ والاحتمال الغیر الناشی عن دلیل لا یعتبر فاحتمال الخصوص کاحتمال المجاز فی الخاص فالتاکید یجعلہ محکما ۔ ہذا جواب عما قال الواقفیۃ انہ یؤکد بکل واجمع وایضا عما قال الشافعی رح انہ یحتمل التخصیص فنقول نحن لا ندعی ان العام لا احتمال فیہ اصلا فاحتمال التخصیص فیہ کاحتمال المجاز فی الخاص فاذا اکد یصیر محکما ای لا یبقی فیہ احتمال اصلا لا ناش عن دلیل ولا غیر ناش فان قیل احتمال المجاز الذی فی الخاص ثابت فی العام مع احتمال آخر وہو احتمال التخصیص فیکون الخاص راجحا فالخاص کالنص والعام کالظاہر قلنا لما کان العام موضوعا للکل کان ارادۃ البعض دون البعض بطریق المجاز وکثرۃ احتمالات المجاز لا اعتبار بہا فاذا کان لفظ خاص معنی واحد مجازی ولفظ خاص آخر لہ معنیان مجازیان او اکثر ولا قرینۃ للمجاز اصلا فان اللفظین متساویان فی الدلالۃ علی المعنی الحقیقی بلا ترجیح الاول علی الثانی فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذی لا قرینۃ لہ مساو لاحتمالات مجازات کثیرۃ لا قرینۃ لہا ولا نسلم ان التخصیص الذی یورث شبہۃ فی العام شائع بلا قرینۃ فان المخصص اذا کان ہو العقل ونحوہ فہو فی حکم الاستثناء علی ما یاتی ولا یورث شبہۃ فان کل ما یوجب العقل کونہ غیر داخل لا یدخل وما سوی ذلک یدخل تحت العام وان کان المخصص ہو الکلام فان کان متراخیا فلا نسلم انہ مخصص بل ناسخ فبقی الکلام فی المخصص الذی یکون موصولا وقلیل ما ہو والثالثۃ علی خلاف ما اشار الیہ فی دلیل الاجمال قولہ لان العموم استدل علی مذہب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنی ظاہر یعقلہ الاکثر ومس الحاجۃ الی التعبیر عنہ فلا بد من ان یوضع لہ لفظ بحکم العادۃ ککثیر من المعانی التی وضع لہا الالفاظ لظہورہا وللحاجۃ الی التعبیر عنہا فقولہ لا بد ان یکون لفظ یدل علیہ یعنی بالوضع لیثبت کونہ عاما وفیہ نظر لان المعنی الظاہر قد یستغنی عن الوضع لہ خاصۃ بالمجاز والاشتراک ونحو ذلک کخصوص الروائح والطعوم التی اکتفی فی التعبیر عنہا بالاضافۃ کرائحۃ المسک علی ان ہذا اثبات الوضع بالقیاس واما الاجماع فلانہ ثبت من الصحابۃ وغیرہم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلک وذاع من غیر نکیر فان قیل فہم ذلک بالقرائن قلنا فتح ہذا الباب یؤدی الی ان لا یثبت للفظ مفہوم ظاہر لجواز ان یفہم بالقرائن فان قیل انا لم ینقلوا النص الواضع بل اخذ الاکثر من تتبع موارد الاستعمال قولہ وحرمتہما ای الجمع بینہما وطیا بآیۃ اخری وہی قولہ تعالی وان تجمعوا بین الاختین عطفا علی المحرمات السابقۃ قیل ذلک بطریق الدلالۃ لان الجمع بین الاختین لما حرم نکاحا وہو سبب مفض الی الوطی فلان یحرم وطیا بملک الیمین اولی

فاذا ثبت ہذا فان تعارض الخاص والعام فان لم یعلم التاریخ حمل علی المقارنۃ مع ان فی الواقع احدہما ناسخ والآخر منسوخ لکن لما
جہلنا الناسخ والمنسوخ حملنا علی المقارنۃ والا یلزم الترجیح من غیر مرجح فعند الشافعی رح انہ یخص بہ وعندنا یثبت حکم التعارض
فی قدر ما یتناولاہ وان کان العام متاخرا ینسخ الخاص عندنا وان کان الخاص متاخرا فان کان موصولا یخصصہ وان کان
متراخیا ینسخہ فی ذلک القدر عندنا ای فی القدر الذی یتناولہ العام والخاص ولا یکون الخاص ناسخا للعام بالکلیۃ بل فی ذلک القدر فقط
فاعترض بان ہذا ح لا یعارض النص المبیح لانہ بطریق العبارۃ واجیب بانہ قد خص من المبیح الامۃ المجوسیۃ والاخت من الرضاعۃ واخت المنکوحۃ فلم یبق
قطعیا فعارضہ النص المحرم وان کان بطریق الدلالۃ فاشار المص الی ان تحریم الاختین وطیا بملک الیمین ثبت ایضا بالعبارۃ لان قولہ تعالی وان تجمعوا فی معنی
مصدر معرف بالاضافۃ او اللام ای جمعکم والجمع بین الاختین سواء کان فی النکاح او فی الوطی بملک الیمین قولہ فی مقدار ما یتناولہ الآیتان لان اولات الاحمال
لما یتناول المتوفی عنہا زوجہا الغیر الحامل والذین یتوفون الآیۃ وازواج الذین لا یتناول الحامل المطلقۃ فقولہ واولات الاحمال باعتبار ایجاب عدۃ الحامل المطلقۃ
بوضع الحمل لا یکون ناسخا وقولہ والذین یتوفون باعتبار ایجاب عدۃ غیر الحامل باربعۃ اشہر وعشر لا یکون منسوخا قولہ لکن عند الشافعی رح قد سبق ان القائلین
بان العام ان یوجب الحکم فیما یتناولہ منہم من ذہب الی ان موجبہ ظنی ومنہم من ذہب الی انہ قطعی بمعنی انہ لا یحتمل الخصوص احتمالا ناشیا عن الدلیل تمسک الفریق الاول بان کل
عام یحتمل التخصیص والتخصیص شائع فیہ کثیر بمعنی ان العام لا یخلو عنہ الا قلیلا بمعونۃ القرائن کقولہ تعالی ان اللہ بکل شیء علیم وللہ ما فی السموات وما فی الارض حتی صار بمنزلۃ
المثل انہ ما من عام الا وقد خص منہ البعض وکفی بہذا دلیلا علی الاحتمال وہذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانہ لیس بشائع فی الخاص شیوع التخصیص فی العام حتی ینشأ
عنہ احتمال المجاز فی کل خاص فان قیل بل لا معنی لاحتمال المجاز عند عدم القرینۃ لان وجود القرینۃ المانعۃ عن ارادۃ الموضوع لہ ماخوذ فی تعریف المجاز قلنا احتمال القرینۃ کاف
فی احتمال المجاز وہو قائم اذ لا سبیل للقطع بعدم القرینۃ الا نادرا ولما کان المختار عند المص ان موجب العام قطعی استدل علی اثباتہ اولا وعلی بطلان مذہب المخالف ثانیا واجاب عن
تمسکہ ثالثا اما الاول فتقریرہ ان اللفظ اذا وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازما ثابتا بذلک اللفظ عند اطلاقہ حتی یقوم الدلیل علی خلافہ والعموم مما وضع لہ اللفظ فکان لازما
قطعا حتی یقوم دلیل الخصوص کالخاص یثبت مسماہ قطعا حتی یقوم دلیل المجاز واما الثانی فتقریرہ انہ لو جاز ارادۃ بعض مسمیات العام من غیر قرینۃ لارتفع الامان
عن اللغۃ لان کل ما وقع فی کلام العرب من الالفاظ العامۃ یحتمل الخصوص فلا یستقیم ما یفہمہ السامعون من العموم وعن الشرع لان عامۃ خطابات الشرع عامۃ
فلو جوزنا ارادۃ البعض من غیر قرینۃ لما صح فہم الاحکام بصیغۃ العموم ولما استقام منا الحکم بعتق جمیع عبید من قال کل عبد لی فہو حر وہذا یودی الی التلبیس علی
السامع وتکلیفہ بالمحال فان قیل انما لم یکلفنا اللہ ما لیس فی الوسع سقط عنا اعتبار الارادۃ الباطنۃ فی حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظ لکنہا بقیت فی حق العلم
فلم یلزمنا الاعتقاد القطعی ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاہر لا یرتفع الامان قلنا لما کان التکلیف بحسب الوسع ولیس فی وسعنا الوقوف علی الباطن لم یعتبر الارادۃ الباطنۃ
فی حق التبع وہو العمل فاولی ان لا تعتبر فی حق الاصل وہو العلم وفیہ نظر لانہ ینتقض بخبر الواحد والقیاس ولان عدم اعتبارہا فی حق التبع احتیاط وذاک فی حق العمل دون العلم
ولان الاصل اقوی من التبع فیجوز ان لا یقوی مثبت التبع علی اثبات الاصل واما الثالث وہو الجواب عن تمسک المخالف فقد ذکرہ علی وجہ یستتبع الجواب عن استدلال القائلین
بالتوقف فی العموم بانہ یوکد بکل واجمعین وتقریرہ انہ ان اریدا باحتمال العام التخصیص مطلق الاحتمال فہو لا ینافی القطع بالمعنی المراد وہو عدم الاحتمال الناشی عن الدلیل فیجوز ان یکون
العام قطعیا مع انہ یحتمل الخصوص احتمالا غیر ناش عن الدلیل کما ان الخاص قطعی مع احتمالہ المجاز کذلک فیوکد العام بکل واجمعین لیصیر محکما ولا یبقی فیہ احتمال الخصوص
اصلا کما یوکد الخاص فی مثل جاءنی زید نفسہ او عینہ لدفع احتمال المجاز بان یجیء رسولہ او کتابہ وان اریدا بہ یحتمل التخصیص احتمالا ناشیا عن الدلیل فہو ممنوع قولہ لان التخصیص
شائع فیہ فہو دلیل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصیص الذی یورث الشبہۃ والاحتمال شائع بل ہو فی غایۃ القلۃ لانہ انما یکون بکلام مستقل موصول بالعام علی ما سیاتی
وفیہ نظر لان مراد الخصم بالتخصیص قصر العام علی بعض المسمیات سواء کان بغیر مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شک فی شیوعہ وکثرتہ بہذا المعنی ولہذا وقع النزاع
فی اطلاق اسم التخصیص علی ما یکون بغیر المستقل او بالمستقل المتراخی فلا ان یقول قصر العام علی بعض المسمیات شائع فیہ بمعنی ان اکثر العمومات مقصور علی البعض فیورث
الشبہۃ فی تناول الحکم لجمیع الافراد فی العام سواء ظہر لہ مخصص او لا ویصیر دلیلا علی احتمال الاقتصار علی البعض فلا یکون قطعیا والمصنف توہم ان مراد الخصم ان التخصیص شائع فی العام





حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض ؛ فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل ؛ اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن ؛ وهو ؛ اي غير المستقل ؛ الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة يوجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حداله نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وعلى ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل ؛ ومستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره ؛ نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل فيورث الشبهة في تناوله الجميع ما بقي بعد التخصيص لما هو انه سبب العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص بالفصل على شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع ولا ينطبق الجواب المذكور عليه وانما يكون القول بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ارادة الخصم ولا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص وقوله بلا قرينة وان لم يكن صريحا في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا اليه فلهذا صرح به في المنع قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا تعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجب حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رض فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام او الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له بقدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو بهذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما يجيء قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية رح تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا او اخواته فالاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة او غيرها نحو جاء القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وقسم

واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لاياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي فهو حر لايقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لايقع على العنب

ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه الباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز

غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيد احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو ولا اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس لي الا زيد ولا يكون زيد الا انه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لابد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على البعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء مثل ليس لي زيد او لا يكون زيد كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان لها كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لاياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رح اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ والاشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لاياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عنده عن مطلق الفاكهة قوله نفي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ...

ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا الاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي متصل او منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اريد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اريد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون بمعناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو نصر دين من مدلول ملحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال مسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين لدلالته بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشتمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وقد ذكر في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المص وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند الضمامه الى احد تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجاب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك هي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما يتناوله من حيث انه كل لا بعض لا يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا

اى لفظ العام مجازٌ في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه كلاما او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق قد تفرد بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص ومالا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي رح لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع الآية لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به ما يحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا لا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام

وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان تبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء ونظيره لا ان العقل قد يقتضي اخراج البعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي

وعندنا تمکن فیہ شبہۃ لانہ علم انہ غیر محمول علی ظاہرہ وہو ارادۃ الکل فعلم ان المراد منہ البعض بطریق المجاز فاذا کان کل افرادہ مایۃ وعلم ان المایۃ غیر مرادۃ فکل واحد من الاعداد التی دون المایۃ مساو فی ان اللفظ مجاز فیہ فلا یثبت عدد معین منہا لانہ ترجیح من غیر مرجح ثم ذکر ثمرۃ تمکن الشبہۃ فیہ لقولہ: فیصیر عندنا کالعام الذی لم یخص عند الشافعی رح حتی تخصصہ خبر الواحد والقیاس ثم اراد ان یبین ان مع وجود ہذہ الشبہۃ لا یسقط الاحتجاج بہ فقال: لکن لا یسقط الاحتجاج بہ لان المخصص یشبہ الناسخ بصیغۃ والاستثناء بحکمہ لما قلنا فان کان مجہولا یسقط فی نفسہ للشبہ الاول ولا یوجب جہالۃ فی العام للشبہ الثانی فدخل الشک فی سقوط العام فلا یسقط بہ: ای بالشک اذ قبل التخصیص کان معمولا بہ فلما خص دخل الشک فی انہ ہل بقی معمولا بہ ام بطل فلا یبطل بالشک وان کان ای المخصص معلوما فللشبہ الاول یصح تعلیلہ

والکان مجہولا فلیس بحجۃ اصلا وعند البعض انکان معلوما فالعام قطعی فی الباقی وانکان مجہولا یسقط المخصص ویبقی العام علی ما کان فی المختار ان العام بعد التخصیص دلیل تمکن فیہ شبہۃ معلوما کان المخصوص او مجہولا والتمسکات مشروحۃ فی الکتاب قولہ وان کان مجہولا یسقط المخصص ویبقی العام حجۃ فیما تناولہ کما کان لان المجہول لا یصلح دلیلا فلا یصلح معارضا للدلیل فیبقی حکم العام علی ما کان ولا یتعدی جہالۃ المخصص الیہ لکون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانہ بمنزلۃ وصف قائم بصدر الکلام لا یفید بدونہ شیئا حتی ان مجموع الاستثناء وصدر الکلام بمنزلۃ کلام واحد فجہالتہ توجب جہالۃ المستثنی منہ فیصیر مجہولا مجملا متوقفا علی البیان قولہ وعندنا تمکن فیہ شبہۃ ای العام الذی خص منہ البعض دلیل فیہ شبہۃ حتی لا یکون موجبا قطعا ویقینا اما کونہ حجۃ فلاحتجاج السلف من الصحابۃ رضی اللہ عنہم وغیرہم بالعمومات المخصوص منہا البعض شائعا ذائعا من غیر نکیر فکان اجماعا واما تمکن الشبہۃ فلانہ اذا اخرج منہ البعض لم یبق مستعملا فی الکل بل فیما دونہ مجازا وما دون الکل افراد متعددۃ متساویۃ فی کون اللفظ مجازا فیہما من غیر رجحان فلا یثبت بعض منہا لانہ ترجیح من غیر مرجح وفیہ نظر اما اولا فلان ما ذکر انما یصح فی المخصوص المجہول اما فی المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعین مثلا اذا اخرج من المایۃ عشرۃ تعین التسعون واذا اخرج عشرون تعین ثمانون واذا اخرج من المشرکین اہل الذمۃ تعین غیرہم واما ثانیا فلان الدلیل المذکور علی تقدیر تمامہ لا یدل علی تمکن الشبہۃ بل یدل علی ان لا یبقی العام حجۃ اصلا ویصیر مجملا موقوفا علی البیان وغایۃ توجیہ ان المراد انہ لا یثبت عدد معین منہا علی سبیل القطع بل انکان المخصوص مجہولا لا یترجح شیء منہا وان کان معلوما یترجح مجموع ما وراء المخصوص لکن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعلیل فعلی ہذا یکون قولہ لانہ ترجیح من غیر مرجح مختصا بصورۃ المجہول قولہ حتی یخصصہ یعنی لما لم یبق العام بعد التخصیص قطعیا جاز فی العام بعد التخصیص من الکتاب والخبر المتواتر معلوما کان المخصوص او مجہولا ان یخصص بخبر الواحد والقیاس اجماعا ویعلم من جواز تخصیصہ بالقیاس انہ دون خبر الواحد فی الدرجۃ لان القیاس لا یصلح معارضا لخبر الواحد حتی رجح خبر القہقہۃ علی القیاس وکذا خبر الاکل ناسیا فی الصوم وذلک لان ثبوت الحکم فیما وراء المخصوص انما ہو مع شک فی اصلہ واحتمال فیجوز ان یعارضہ القیاس بخلاف خبر الواحد فانہ لا شک فی اصلہ وانما الاحتمال فی طریقہ باعتبار توہم غلط الراوی او میلہ عن الصدق الی الکذب فلا یصلح القیاس معارضا وقد یستدل بجواز تخصیص ہذا العام بالقیاس علی ان المخصص لا یجب ان یکون مقارنا للقطع بتراخی القیاس عن الکتاب ولیس بسدید لان القیاس مظہر لا مثبت فالمخصص بالحقیقۃ ہو النص المثبت للحکم فی الاصل والعلم بتراخیہ بطریق القطع قولہ لکن لا یسقط الاحتجاج بہ لان المخصص یشبہ الناسخ بصیغتہ لانہ کلام مبتدأ مفہوم بنفسہ مفید للحکم وان لم یتقدمہ العام ویشبہ الاستثناء بحکمہ لان حکمہ بیان اثبات الحکم فیما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حکم العام لا رفع الحکم عن محل المخصوص بعد ثبوتہ فہو مستقل من وجہ دون وجہ والاصل فیما یتردد بین الشبہین ان یعتبر بہما ویوفی حظہ من کل منہما ولا یبطل احدہما بالکلیۃ فالمخصص ان کان مجہولا ای متناولا لما ہو مجہول عند السامع فمن جہۃ استقلالہ یسقط ہو بنفسہ لا یتعدی جہالتہ الی العام کالناسخ المجہول ومن جہۃ عدم استقلالہ یوجب جہالۃ العام وسقوط الاحتجاج بہ لتعدی جہالتہ الیہ کما فی الاستثناء المجہول فوقع الشک فی سقوط العام

لا يريد بقوله فالشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام ليتسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط اي الشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام حجة مجهولا فلا يكون العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا يتمسك لهم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لانه ان اقتضى القياس تخصيصه يخصص والا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا والا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر ههنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام لانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه بخلاف تخصيصه ولا يلزم المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص ؛

وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل منزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وهو باعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهة الثاني انه شبيه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فالشبه الاول يصح تعليله انه شبيه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ استقلالا قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم توجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يكفي ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علة فاحتمال التعليل

قال ابهم فلا يبطل العموم باحتمال التعليل قيل عليه تعليله المتوقف عليه يقتضي ان يكون العام المذكور حجة قطعية لان ما ثبت بالقياس تخصيصه مخصص والا فلا شك على التقديرين ان الباقي تحت العام قطعيا اجيب بانه لما في الباقي احتمال الخروج بالتعليل بعدم تحري كان حجة قطعيا

فنظیر للاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن وفی ہذہ المسئلۃ لم یدخل الحر تحت الایجاب اذ باع عبدین الا ہذا بحصتہ من الالف یبطل البیع لان

احدہما لم یدخل فی البیع فصار البیع بالحصۃ ابتداء ولان ما لیس مبیع یصیر شرطا لقبول البیع فیفسد بالشرط الفاسد

ففی المسئلۃ الاولی لیس حقیقۃ الاستثناء لکنہا تناسب الاستثناء فی ان الاستثناء یمنع دخول المستثنی فی حکم صدر الکلام

وفی ہذہ المسئلۃ لم یدخل الحر تحت الایجاب مع ان صدر الکلام تناولہ فصار کانہ مستثنی وفی المسئلۃ الثانیۃ وہی ما اذا

باع عبدین الا ہذا حقیقۃ الاستثناء موجودۃ فاذا لم یدخل احدہما فی البیع لا یصح البیع فی الآخر لوجہین احدہما انہ یصیر البیع

فی الآخر بحصتہ من الثمن المقابل بہما والبیع بالحصۃ ابتداء باطل للجہالۃ وانما قلنا ابتداء لان البیع بالحصۃ بقاء صحیح

کما یاتی فی المسئلۃ التی ہی نظیر النسخ والثانی ان البیع فی الآخر بیع بشرط مخالف لمقتضی العقد وہو ان قبول ما لیس مبیع

وہو الحر والعبد المستثنی یصیر شرطا لقبول البیع ❊ ونظیر النسخ اذا باع عبدین بالف فمات احدہما قبل التسلیم یبقی العقد

فی الباقی بحصتہ فہذہ المسئلۃ تناسب النسخ من حیث ان العبد الذی مات قبل التسلیم کان داخلا تحت البیع لکن لما مات

فی ید البائع قبل التسلیم انفسخ البیع فصار کالنسخ لان النسخ تبدیل بعد الثبوت فلا یفسد البیع فی العبد الآخر مع انہ یصیر بیعا

بالحصۃ لکن فی حالۃ البقاء وانہ غیر مفسد لان الجہالۃ الطارئۃ لا تفسد ونظیر التخصیص ما اذا باع عبدین بالف علی انہ بالخیار فی احدہما

صح ان علم محل الخیار وثمنہ لانہ المبیع بالخیار یدخل فی الایجاب لا الحکم فصار فی السبب کالنسخ وفی الحکم کالاستثناء فاذا

جہل احدہما لا یصح لشبہ الاستثناء واذا علم کل واحد منہما یصح لشبہ النسخ ولم یعتبر ہہنا شبہ الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد

بخلاف الحر والعبد اذا بین حصۃ کل واحد منہما عند ابی حنیفۃ رح وبیان مناسبتہا التخصیص ان التخصیص لشابہ النسخ بصیغتہ

والاستثناء بحکمہ وہہنا العبد الذی فیہ الخیار داخل فی الایجاب لا الحکم علی ما عرف فمن حیث انہ داخل فی الایجاب یکون ردہ

بخیار الشرط تبدیلا فیکون کالنسخ ومن حیث انہ غیر داخل فی الحکم یکون ردہ بخیار الشرط بیان انہ لم یدخل فیکون کالاستثناء

واذا کان لہ شبہان یکون کالتخصیص الذی لہ شبہ بالنسخ وشبہ بالاستثناء فلرعایۃ الشبہین قلنا ان علم محل الخیار وثمنہ

یصح البیع والا فلا وہذہ المسئلۃ علی اربعۃ اوجہ احدہا ان یکون محل الخیار وثمنہ معلومین کما اذا باع ہذا وذلک بالفین ہذا بالف وذلک

بالف صفقۃ واحدۃ علی انہ بالخیار فی ذلک والثانی ان یکون محل الخیار معلوما لکنہ ثمنہ لا یکون معلوما والثالث علی العکس والرابع

ان لا یکون شیء منہما معلوما فلو راعینا کونہ داخلا فی الایجاب یصح البیع فی الصور الاربع غایۃ ما فی الباب انہ یصیر بیعا بالحصۃ لکنہ

فی البقاء لا فی الابتداء فلا یفسد البیع ولو راعینا کونہ غیر داخل فی الحکم یفسد البیع فی الصور الاربع اما اذا کان کل واحد من محل الخیار

وثمنہ معلوما فلان قبول غیر المبیع یصیر شرطا لقبول المبیع واذا کان احدہما او کلاہما مجہولا فلہذہ العلۃ

باق علی ما ہو الاصل فی النصوص واذا ادرک فاحتمال الغیر قایم لما فی العلل من التزاحم وبعد ما تعینت لا یدری انہا فی ای قدر من افراد العام توجد کل مرۃ

یوجب جہالۃ العام وبطلان حجیتہ قلنا لا بل یوجب تمکن الشبہۃ فیہ لما عرفت من انہ ثابت بیقین والشک لا یوجب زوال الاصل الیقین بل وصف کونہ یقینا

قولہ اذ ہو ای القیاس لا یعارض النص لانہ دون النص فلا ینسخہ لان عمل الناسخ انما ہو فی رفع الحکم باعتبار المعارضۃ لکن تخصیص النص العام الذی خص

منہ البعض لان عمل المخصص انما ہو علی وجہ البیان دون المعارضۃ فالقیاس المستنبط من المخصص یبین ان قدر ما تعدی الیہ العلۃ لم یدخل تحت العام

کما ان النص المخصص یبین ان قدر ما تناولہ لم یدخل تحتہ فان قیل فلم لم یجز التخصیص بالقیاس ابتداء قلنا لان ما تناولہ القیاس داخل تحت العام

قطعا والقیاس یبین عدم دخولہ ظنا فلا یسمع بخلاف العام بعد التخصیص فانہ ایضا ظنی والقیاس موید بما یشارکہ فی بیان عدم دخول البعض الافراد

وقد یقال ان الاصل الذی یستند الیہ القیاس لا یصلح مبینا لہذا العام لعدم تناولہ شیئا من افرادہ فکذا القیاس المستنبط منہ لا یصلح مبینا

وبجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع ؛ فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم

للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول الشي من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام القطعي صار ظنيا فيجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشي في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقط شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد لا يصح العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب ودال الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع المالك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجي تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كل واحد ولا ما فيه الخيار وغاية مشابهة النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا ينعقد بالشك واما في الآخرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شي من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وبجهالة المبيع او الثمن

فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا؛ فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم؛ لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية؛ فان اقل الجمع فيهما اثنان؛ وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام؛ فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ان يسافر واحدا واثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية واما تمسكهم بنحو فعلنا الا ان الاثنين جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع

قال قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بعض قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا النص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا للاخر وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيتحقق جهالة ثمن القن قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء؛ قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بالصيغة فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول له على سبيل الشمول او على سبيل البدل؛ فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كالصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول الجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل

جارنی القوم الا زیدا او من شرطه دخول المستثنی فی حکم المستثنی منه لولا الاستثناء قلت من حیث ان مجی المجموع لایتصور بدون مجیء کل واحد حتی لو کان الحکم متعلقا بالمجموع من حیث ہو المجموع من غیر ان یثبت لکل فرد لم یصح الاستثناء مثل یطیق رفع ہذا الحجر القوم الا زیدا وہذا کما یصح عندی عشرة الا واحدا ولا یصح العشرة زوج الا واحدا اذ لیس الحکم علی الاحاد بل علی المجموع والثانی ان یتعلق الحکم بکل واحد سواء کان مجتمعا مع غیرہ او منفردا عنہ مثل من دخل ہذا الحصن فلہ درہم فلو دخلہ واحد استحق درہما ولو دخلہ جماعة معا او متعاقبین یستحق کل واحد الدرہم والثالث ان یتعلق الحکم بکل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل ہذا الحصن اولا فلہ درہم فکل واحد دخلہ اولا منفردا استحق الدرہم ولو دخلہ جماعة معا لم یستحقوا شیئا ولو دخلوہ متعاقبین لم یستحق الا الواحد السابق وسیاتی تحقیق ذلک فالحکم فی الاول مشروط بالاجتماع وفی الثالث بالانفراد وفی الثانی غیر مشروط بشیء منہما قولہ فالجمع مثل الرجال والنساء وما فی معناہ من العام المتناول للمجموع مثل الرہط والقوم یصح اطلاقہ علی ای عدد کان من الثلثة الی ما نہایة لہ یعنی ان مفہومہ جمیع الاحاد سواء کانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلک ولیس المراد انہ عند الاطلاق یحتمل ان یراد بہ الثلاثة وان یراد بہ الاربعة وغیر ذلک من الاعداد لانہ ح یکون مبہما غیر دال علی الاستغراق فلا یوجب العموم بل ہنا فیہ لان الدلالة علی الاستغراق شرط فیہ ولا یخفی ان الکلام فی الجمع المعرف واما المنکر فسیاتی ذکرہ وکذا سائر اسماء المجموع والا فقد سبق ان الرہط اسم لما دون العشرة من الرجال علی ما صرح بہ فی کتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع واسمائہا لجمیع الافراد قلت او کثرت وان کان بدون اللام لما دون العشرة کالرہط وللعشرة فما دونہا لجمع القلة مثل المسلمین والمسلمات والانفس ونحو ذلک واما التحقیق ان الموضوع للعموم ہو مجموع الاسم وحرف التعریف او الاسم بشرط التعریف وعلی الثانی بل یصیر مشترکا حیث وضع بدون التعریف المطلق الجمع وان وضع لا شک انہ نوع تکلیف یکون اللفظ باعتبارہ حقیقة وان الحکم فی مثلہ علی کل جمع او کل فرد وانہ للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جمیعا وان مدلولہ الاستغراق الحقیقی او اعم من الحقیقی والعرفی فالکلام فیہ طویل لا یحتملہ المقام قولہ لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فی اقل عدد یطلق علیہ صیغة الجمع فذہب اکثر الصحابة والفقہاء وائمة اللغة الی انہ ثلثة حتی لو حلف لا یتزوج النساء لا یحنث بتزوج امراتین وذہب بعضہم الی انہ اثنان حتی یحنث بتزوج امراتین وتمسکوا بوجوہ الاول قولہ تعالی فان کان لہ اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوین یحجبان الام من الثلث الی السدس کالثلاثة والاربعة وکذا کل جمع فی المواریث والوصایا حتی ان المیراث للاختین الثلثین کما للاخوات وفی الوصیة للاثنین ما اوصی لاقرباء فلان الثانی قولہ تعالی فقد صغت قلوبکما ای قلبا کما اذ ما جعل اللہ لرجل من قلبین الثالث قولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہما جماعة ومثلہ حجة من اللغوی فکیف من النبی علیہ السلام وتمسک الذاہبون الی ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اہل العربیة علی اختلاف صیغ الواحد والتثنیة والجمع فی غیر ضمیر المتکلم لما تعرف مثل رجل رجلان رجال وہو فعل وہما فعلا وہم فعلوا وایضا ما فوق الاثنین ہو المتبادر الی الفہم من صیغة الجمع وایضا یصح نفی الجمع عن الاثنین مثل ما فی الدار رجال بل رجلان وایضا یصح رجال ثلثة واربعة ولا یصح رجال اثنان ولیس ذلک لمراعاة صورة اللفظ بان یکون الموصوف والصفة کلاہما مثنی او مجموعا لان اسماء الاعداد لیست جموعا ولا لفظ اثنان مثنی علی ما تقرر فی موضعہ ولانہ یصح جاءنی زید وعمرو العالمان ولا یصح العالمون ثم اجابوا عن تمسکات المخالف اما عن الاول فبانہ لا نزاع فی ان اقل الجمع اثنان فی باب الارث استحقاقا وحجبا والوصیة لکن لا باعتبار ان صیغة الجمع موضوعة لاثنین فصاعدا بل باعتبار انہ ثبت بالدلیل ان للاثنین حکم الجمع اما الاستحقاق فلانہ علم من قولہ تعالی فان کانتا ای من یرث بالاخوة یعنی الاختین لابوین او لاب اثنتین فلہما الثلثان مما ترک ان للاختین حکم الاخوات فی استحقاق الثلثین مع ان قرابة الاخوة متوسطة لکونہا قرابة مجاورة فیکون للبنتین ایضا حکم البنات فی استحقاق الثلثین بطریق دلالة النص لان قرابتہما قریبة لکونہا قرابة الجزئیة وایضا یعلم ذلک بطریق الاشارة من قولہ تعالی فللذکر مثل حظ الانثیین فانہ یدل علی ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فیکون ذلک حظ الانثیین اعنی البنتین ثم لما کان ہذا موہما ان النصیب یزداد بزیادة العدد نفی ذلک بقولہ تعالی فان کن نساء فوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک فان قلت ہب انہ یعلم ان حظ البنتین مع الابن مثل حظہ مع البنت لکن من این یعلم ان حظہما ذلک بدون الابن قلت من حیث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لہا فمع اخت لہا بطریق الاولی واما الحجب فلانہ مبنی علی الارث اذ الحاجب لا یکون الا وارثا بالقوة او بالفعل علی ان الحجب بالاخوین قد ثبت باتفاق من الصحابة کما روی ان ابن عباس رضی اللہ عنہ قال لعثمان رضی اللہ عنہ حین رد الام من الثلث الی السدس بالاخوین قال اللہ تعالی فان کان لہ اخوة فلامہ السدس ولیس الاخوان اخوة فی لسان قومک فقال عثمان نعم لکن لا استجیز ان اخالفہم فیما راوا وروی لا استطیع ان انقض امرا کان قبلی

فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اي من الفاظ العام

الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهود الان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما الاستغراق الجنس واما التعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فيحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فيحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا البعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابوبكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد

ولوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما اطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى واناله لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما اكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد مثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظ لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين وعلى الثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما عن غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس متكلما بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انه لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلاف كثير من الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة

ولصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحد ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لبنى لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس انما قال لعدم الفائدة لنا في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق واذا لم يكن للتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل البطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا

وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف رح ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة نظرا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فح لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي فلا عموم فلا تخصيص الثالث ان ما قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا او احدا لا يعد عرفا

ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وتفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة

قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد والتاء فيه علامة الجماعة على ان يكون ... ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون لحصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون لحصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدية في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون

فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رح في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقينا جمعا لغا حرف العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا العموم السلب فجعلوا اللام

لاستغراق الجنس ؛ والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ؛

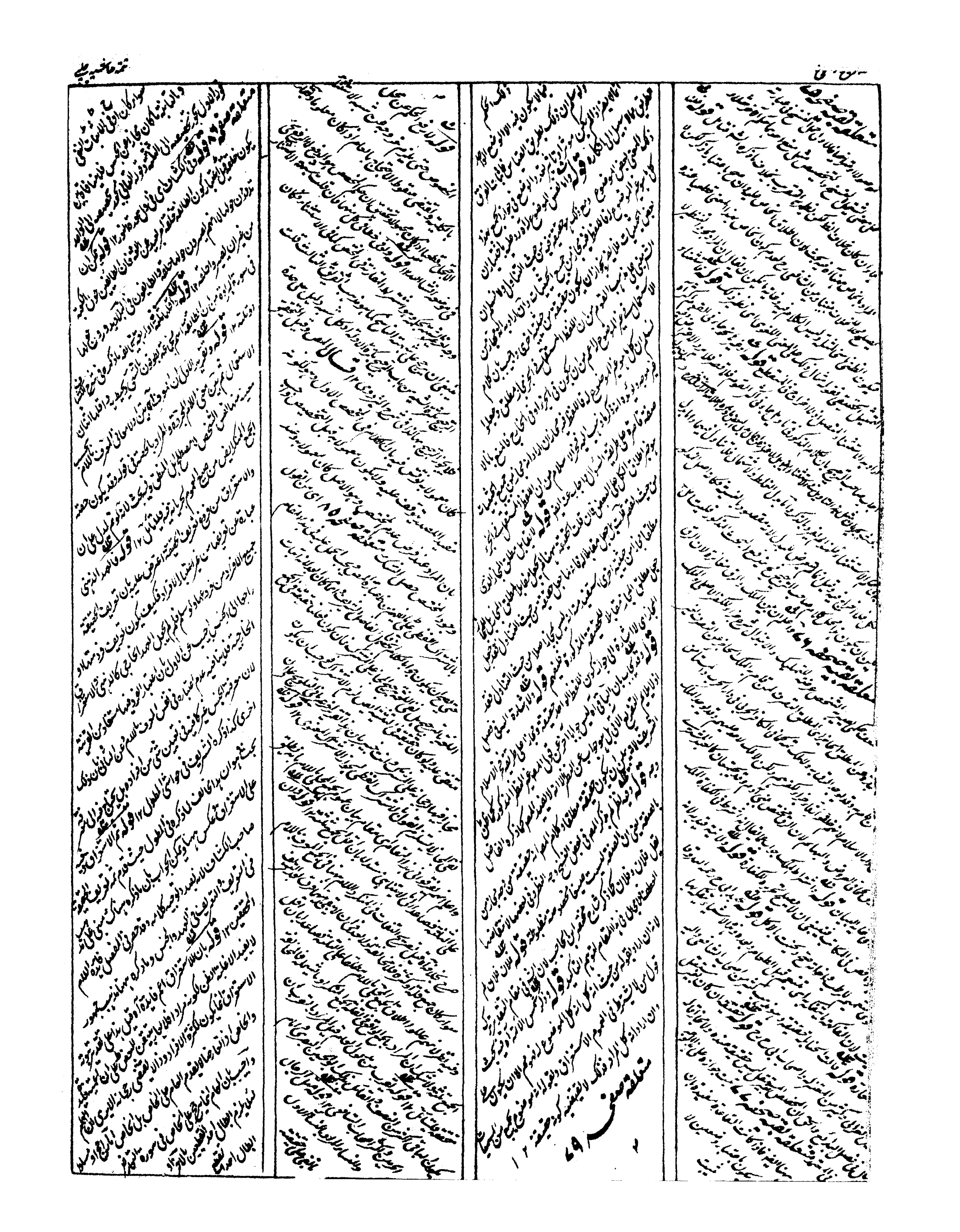
الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصابيح حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح المصابيح ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على ان المفرد دال على نفس الحقيقة والمعهود دون الكل والمبهم دون المعين اذ كان هذا التعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله لصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشتمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليمكن الاستثناء الاخراج ومعه عن الدخول تحت الحكم ... فيه باعتبار الاتصال محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة الا في المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيد الذين من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل قوله قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه والشيء تنعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذاك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس

ومنها اي من الفاظ العام: المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج في تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد +

ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول الامام فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك لوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقينا فيه حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون اسنة لا بالاستعمال والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جميع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الكل تعيينا او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو الاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز

والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فيشمل البر الا بترك ضرب احد من الرجال فيكون السلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة انما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا قال قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا

ونسبته الما[...] فانه للبعض الخارجي المطابق المعهود والذهني وهو الجزء وهو المار المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون جعله تعريف الماهية [...] بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد واعلم ان فيه سوقا ادخل السوق [...] الى السوق [...] عند المحققين [...] لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي والتي [...] نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه والاستدلال المصرح على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى ان انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل ما انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم ولهذا قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد المعبود الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت ما القدرة في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت ان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغير لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا في الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الالهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل



خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكونها دالة على فرد لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة وثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت

ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص تفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض العموم والسلب الكلي والنكرة المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** كذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلفت لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلفت لا اجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين ... لما ثبت ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير المجرد او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ما منه الاشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كالشيء الواحد فيعم بعمومها ... ولهذا لو حلف لا اجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين او حلف لا اجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء من النفي ... وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تخصيص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان المقصود في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه عموم في مثل رأيت رجلا عالما او احدا لا جالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد والحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص هاهنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض ما تناوله لفظ آخر لا المجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ المجرد ... مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخصيص لانها موضوعة للفرد ... فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رض في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا ما ليد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة ومنها اي هي نكرة بالصفة

الا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا ففي الاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نسلم عدم التعرض لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون بشمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعاما والا فلا على انهم جعلوا مثل من وخلي نحو الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها ويكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغائر للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او تأخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا فيه مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا او كذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين

فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان
في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي
في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر متعلقا بضربه مع قطع النظر على الغير
فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد وحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه
الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو اي سيارة باب ربع فقد ظهر هذا نظير الاول
فان الطهارة متعلقة بدباغة من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي
خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد
لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف

يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره
ولما كانت عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت
نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين
منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى الصحابة ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك
ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير الاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا اما للتفخيم او الافراد وتعريف
العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر
ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان
مع زيد كتابا على ان مع كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح انه تاكيد قوله وان اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم
مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك
بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان لشرط مغايرة الشاهدين
الآخرين للاولين في رواية ويشترط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما لو اكتب لكل الف صكا واشهد على كل
شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا
على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف
عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند
شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رح فيهما انه يجب ان يكون
اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغاير الاول قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع
للخصوص والقصد الى الفرد كساير النكرات وانما تعم لعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ ولما عند الاضافة
الى المعرفة فمعناه انها الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت
النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت لك

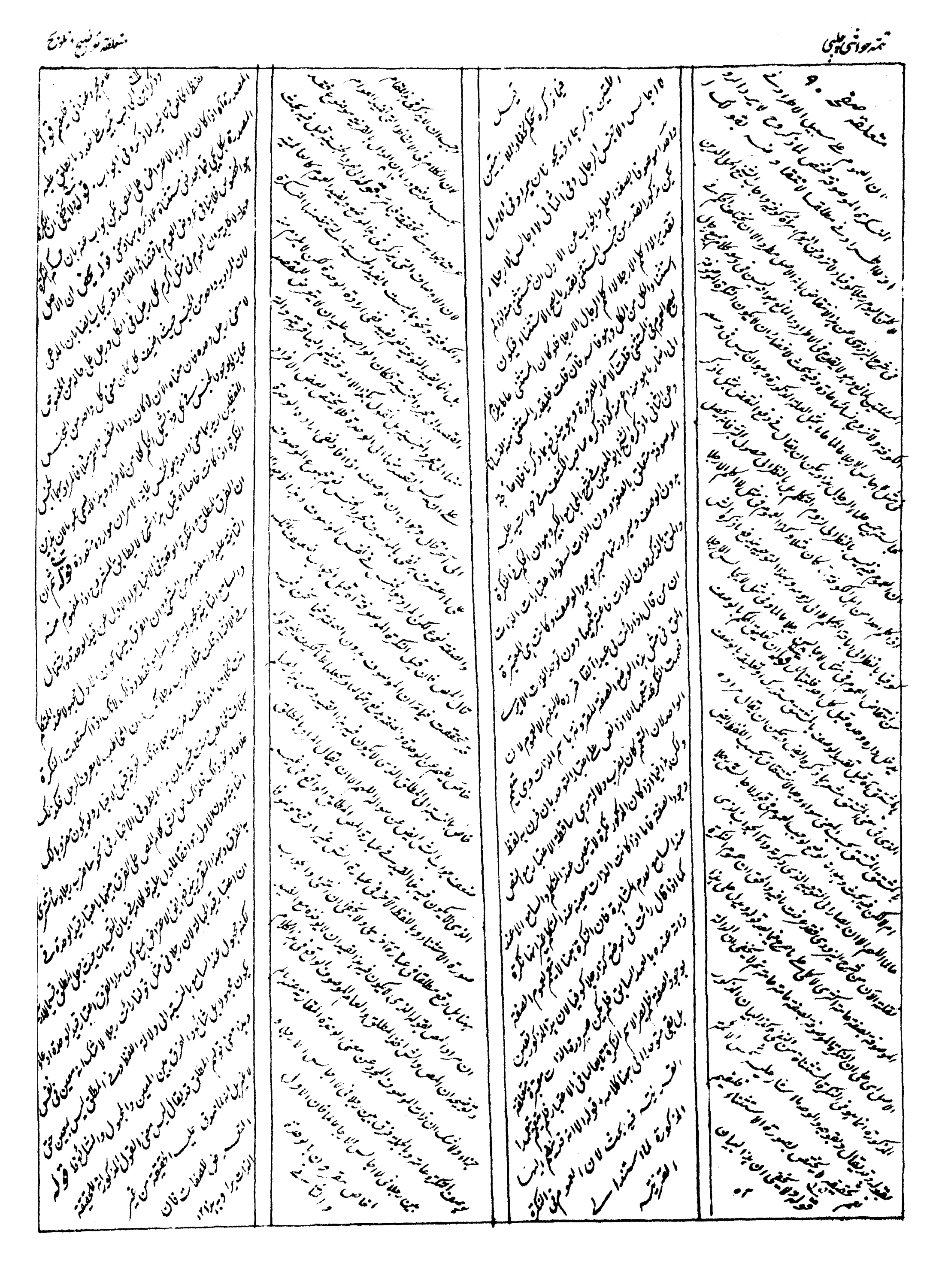
مع انه لا خفاء في انها مبتدأ او واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع المفرق لفظا بين عتق عبد امن عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار ولا آثر لا على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك ولصحة الجواب بالواحد مثل زيد عمرو وضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان ثبت ولي العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي فانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وانما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب لعتق الاول واما اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الحمل لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به والفرق ان المفعول فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة قوله وههنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى وان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من حيث ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب به لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها

ومنها من وهو يقع خاصا لقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاءوا عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رح يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل

الكل جميعه

التخيير مثل اي عبيدي وطئه وابتك او بعضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من لفظ طلب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب مع ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان لا يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراد المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك اعضربية قوله وههنا وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة لجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم الا واحدا وهو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعم فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعم واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة وهو المشية والمشية صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق اخر تقريره لعمر سره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي يمكن العمل بالعموم من والتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد ... عليه ... الكل ... بعضه

٩٦



متعلقه صفحه ۹۰

متعلق صفحه ٩٦

متعلق صفحه ٩٧

٩٨

قوله ... البعض ... التبعيض ...

قوله ... العطف ...

قوله ... البيان ...

٩٩

فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي فيما تفرقت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن يعقل فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد نفلا تاما اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل ثم فان ههنا اذا دخل خمسة معا لم يكن لهم شيء فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول ثم وهذا الفرق قد تفرقت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف

قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل فمعنى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا نعم الا ان الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما اي وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما عبارة عن بعض الثلث قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رح ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم مجتمع ومع هذا لم يتحقق احد داخل اولا ولا يجوز ان يجعل استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فلهذا افرده بالفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجازي اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف

وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعار الكل ثم كذا ذكره فخر الاسلام رح في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا اريد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة فلا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا دخل منفردا او مجتمعا استحق بعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الرجل اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشهور في النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى تقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فصيرت تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع والظهار الحلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل وللكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فان النفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام رح واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بالعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف رح بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال لا تقتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف رح كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي باعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا النفل واحد قوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى ++ + + + ++

قوله دراعلم انهم اوردوا ... من وجوه ... فی کلام الشارح ... بدلالة النص ... تشجیع الناس ... تکون دخول الجماعة ... بدلالة النص

106

مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فلا يكون حجة

في معنى المشترك فليتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه

السلام وفي البعض الآخر بالقياس وقال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة

ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام وقد تساوى بين الفرض والنفل في

الاستقبال حالة الاختيار ثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل

وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا تعم فما روي انه

قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل

بل نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام اذ اللام

للاستغراق لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا

او يكون واما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال

الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد

وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل

الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب او اجيب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع

احتمال الجواب [illegible] ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل

على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب بناء على

ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة

قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما [illegible] في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ [illegible]

[illegible]

[illegible] نحو قول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]

الكعبة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالمعنى او حكاية الفعل [illegible] قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة [illegible] السؤال او الحادثة [illegible] الاقسام في الاربعة

المذكورة [illegible] اللفظ [illegible] الجواب [illegible] السؤال او الحادثة [illegible]

لما سبق من كلام موجب او منفي [illegible] الجواب [illegible] بلى [illegible] جواب [illegible] الا ان

المعتبر في احكام الشرع [illegible] العرف [illegible] الجواب [illegible] الزيادة على [illegible]

يعني لو قال ان تغديت اليوم [illegible] في جواب تعال [illegible] اليوم [illegible]

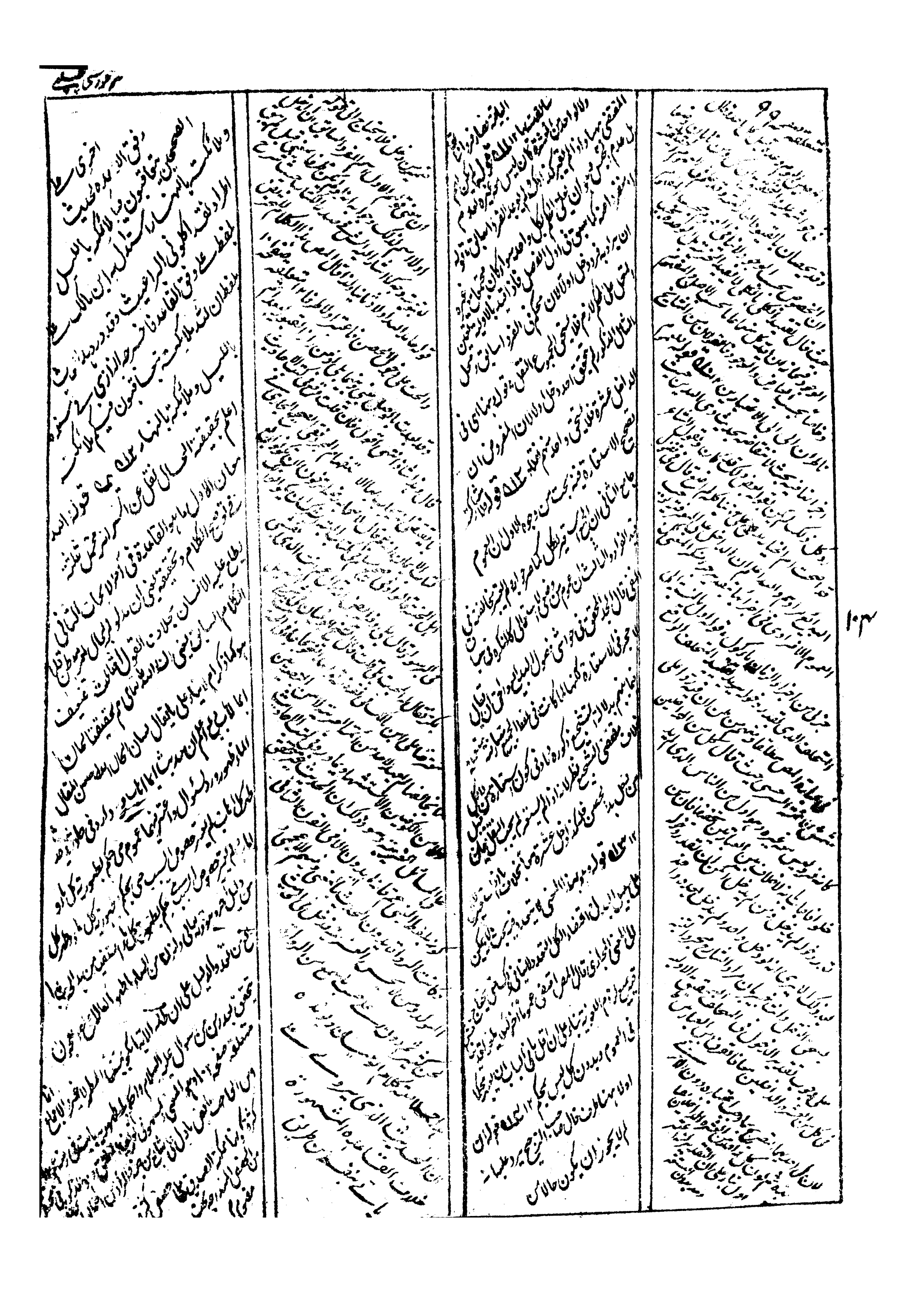
ان يحمله على الابتداء باعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والمختار الحال المستلزمة ومن حمله على الجواب اعتبر بالعكس ولا يخفى ان الحمل على الحال دون [illegible] المقال
والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق و
المقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق تقيد بالمؤمنة
اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين يكن يستلزم احدهما حكما على غيره يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور
فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان
ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كانه قال لا تعتق عني رقبة كافرة فهذا اوجب تقييد
الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان كان [illegible] كفارة [illegible] كفارة القتل لا يحمل المطلق على
[illegible] الشافعي [illegible] يحمل [illegible] القياس [illegible]
[illegible]
[illegible] اي دخل [illegible] المطلق [illegible]
على ان [illegible] المطلق سببا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان الاسلام سبب وهو قوله صلعم ادوا عن
كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا
خلافا اي الشافعي [illegible] متعلق بقوله لم يحمل عندنا وان وردا اي المطلق والمقيد في الحكم اي في صورة اتحاد الحادثة نحو صيام ثلثة ايام من قراءة
[illegible] وجوب صوم ثلثة ايام [illegible] متتابعات

[illegible] المطلق [illegible] المقيد [illegible] فان كان منفيا نحو لا تعتق
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاسباب فيكون [illegible]
[illegible] بلال بن امية [illegible]
[illegible]
لان [illegible] العام الى جميع افراده على السوية ولما كان [illegible] الجواب [illegible]
بعض افراد العام بعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم
بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه
وقد حصل مع الزيادة والسلم قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه
حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول وتعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن الشيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات
المؤمنات فضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر لا يحمل المطلق على
المقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد لتقييد ذلك القيد به
لا يستقيم ما ذكرتم من المثال الا ان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق بها بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن لما كان القيد موجبا لايجابه الا ان كان منفيا

[illegible]

فتفريه سا قيد ... منتفي تقييد ايجاب الاعتاق بتحى الكافرة ... ونقل عن المصنف الان يعني حمل المطلق على المقيد تقييدا سواء كان هو المذكور في القيد او غيره
لانه في مقابلة اجزاء المطلق على اطلاقه ومفاده عدم ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان التقييد اولى لكن لا تعارض ...
ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة او الحكم كما في ثلاثة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة وصف تجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص و نظيره
كالكفارة ... واحد ... دليل على المذهب الاخير ... القياس ... حاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط
يوجب نفي الحكم ... فكان حكما شرعيا فثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس
... يحمل على التقييد لان التقييد يوجب التغليظ
... وقال ابن عباس ... ابهموا ما ابهم الله ... اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم
... ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن
... هو الحمل مطلقا فلان شرع في نفي المذهب
... القياس ... رقبة بالسلامة تمنع ان المذكور في المقيد
... المطلق على المقيد اذا اختلف الحكم
... فان كان ... حمل ... لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا ...
... لا المطلق ... اختلفت الحادثة ... فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون
... في صدقة الفطر بسبب الراس ... في الحديثين ... الاخر بالاسلام ... لا يحمل
المطلق على المقيد بالاتفاق ... ابن مسعود ... المطلق لوجب اجزاء غير المتتابع ...
... كفارة اليمين على التقييد في حادثة اخرى وهو كفارة
... ابن مسعود ... مشهورة ... الكتاب بخلاف
قراءة ابي ... لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة
... صوم شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت ...
... المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق ...
... اولى ... اذا اختلف في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما
بان الشارع ... كفارة القتل ... رقبة كيف كانت ... الكلامان المتعارضين ... المطلق ساكت عن
بل هو دال على ثبوت الحكم فيه ... قوله لان التقييد ... التغليظ فان قلت الاية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة
التغليظ ... لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا نهى عن البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان
... المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي
ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس ... لا يقوم حجة على الخصم لانه يحتمل
الصحابة ... في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموا ما ابهم الله ... تحريما عن قيد الدخول
في الربائب ... اجماع ... التقويم ... بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة فلا يكون اجماعا على الاصل
الكلي ... ذلك الدليل ... في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
لامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد في الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني ...

[illegible]



١٠٣

والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على نفي الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ثم بين القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما عن القتل والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رح حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال الله تعالى فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجابا للرقبة ثم نفيا للرقبة الكافرة بالنص بل ايجابا للرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا ÷ جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب **بقولنا** ÷ ÷ ÷

لان القيد وهو قيد الايمان مثلا ÷ يدل على الاثبات في محله ÷ اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة توجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره ÷ اي يدل على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول ÷ وهو اجزاء المؤمنة ÷ حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين ÷ بالنص المطلق ÷ وهو قوله تعالى او تحرير رقبة ÷ فلا يفيد التعدية فيه ÷ اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد لتعدية العدم بعينها ÷ اي بعين لتعدية العدم ÷ وان كانت غيرها فهي مقصودة منها ÷ اي [illegible] تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فهي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم

قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس لتعدية الحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجيء مفصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب التقييد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيها النصان مطلق ومقيد تقديرا ودلالة المقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافر بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد والمطلق ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة ضمنا فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي قلنا لا يبعد ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسياق قلت التسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر فيه بعد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي

١٠٦

فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت مقصودا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون اي التعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي او ابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعم المجوز بالقياس هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بالقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسألة الجزئية وذكر فيها ما يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده عليه في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسألة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناوله لما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة هذا لان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كما ان الماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلان حمله على الكامل ليس تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة مع اتحاد الحادثة والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الا انه قيد به فصل حكم المشترك التأمل فيه حتى يترجح احد معانيه لا يستعمل اكثر من معنى بعد

قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان المقصود منه نفس الحقيقة اي حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل من الشمول ... قوله تعالى تحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس ... رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة ... القياس ... لكان القياس ... بالنص ... جائز

قوله فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه لما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد الجارية والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات ماليه قال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد والوجوب والاباحة

١٠٧

الا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا ان اريد انه اريد بالمشترك كل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل منهما مع الآخر اي المجموع او لكل منهما مطلقا فان كان الاول فلا يجوز ان يراد به احدهما مع الآخر وشاع غير ذلك لان الوضع لم يثبت للمجموع والاشم اليه استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا الحمل [illegible] استعماله يكون مستعملا في احد المعنيين وان كان الاول والثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى الموضوع له ويجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين قوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يمتنع استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع [illegible] الآخرين فالممتنع استعماله فيهما كما ذكرنا قوله ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز فقد استعمل في معناه الحقيقي ايضا فيلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع على ان الذين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي قالوا ان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا [illegible] وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان [illegible] الاشكال من قبلنا [illegible] لا يجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر [illegible] فيكون الآية [illegible] ان في الآية [illegible] استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية [illegible] من اتحاد معنى الصلوة [illegible]

يا ايها الذين آمنوا ادعوا له

الذي اختاره [illegible] فان [illegible] في المفرد [illegible] قيل يجوز في [illegible] وان لم يجز في المفرد وذهب بعضهم الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى [illegible] حقيقة [illegible] الموضوع [illegible] فيها استعمال في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع [illegible] حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه والالزام [illegible] بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا للكل ولاحد من المعنيين [illegible] عن صحة فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون مرادا بدون الآخر اي مع الانفراد عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن الانفراد عن الآخر والاجتماع معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاطلاق فذا لما لا يكون الا باعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة والى هذا اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى [illegible] الوضع الاول [illegible] لاختلاف الوضعين [illegible] والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة ومنشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام ومن جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء والمراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها وهو من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم ؛ ؛

نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رحمه انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الكلام وان لم يكن لم يتحقق المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له العلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي تيناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رح **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي صلى الله عليه وسلم ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه **قوله** ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك ؛ ؛ ؛ ؛

١٠٥

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يتيسر لهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات ❊ التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشتمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي ❊ فاللفظ حقيقة ❊ اي بالحيثية التي يكون بها موضوعا بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام ❊ وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين اولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد في الكل معناه الحقيقي والمجازي **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد وهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يحكم باستحالته فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ما دل بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم ان يراد بالمحكم المنضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها الا خلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها

واما المنقول فمنه ما غالب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول

فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام ويقيد غالب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فاذا اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة بحسب الاعتبار كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا اخطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخاص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له فيه واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فلمن استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا في معنى فيكون مستعملا في غير ما وضع ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله ولما المنقول لما كان التقسيم

من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه في باب بعض افراد الموضوع له حتى يهجر الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة
اطلاقها على القريب بطريق الحقيقة لكن قد اختصت اي خصصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد
به غير ما وضع له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصصت به فكانه لم
يراع المعنى الاول فعبارات اسمائه فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى
الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجازفة فان في المجاز انما
يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي يصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل الترجيح هذا الاسم على غيره
اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في
الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان
سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان المعنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية
ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له وحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا الغفلة
عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى
الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق
الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء
وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما النقل فمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني
مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام
بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل
من جهته فيقال منقول شرعي عرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى
الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وبنسبة حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا
او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من قسميه الى لغوي شرعي عرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام
مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة
لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة
الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه لا في العرف للمطلق
باطلاقه ولفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى
المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على
كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى

وثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي

الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه علاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراد ومن حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني للفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمائزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد وقصد بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا تكون الا تبعا

وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لمعناه الموضوع له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد معنى ثان منه كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود الغرض من طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال جاهل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير منضبطة لكنه اورد على التقسيم الحاصر

الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان استعماله في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له منافيا ايضا لارادة غير الموضوع له قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز الخ اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيد الاول بالمفرد باللغويين والثانى في الجملة بالعقليين والحكميين وميل المصنف رح الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين ومن ان الاسناد لذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في تقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كالممات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلى ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التى لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبنى للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبنى للمفعول لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيهما منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهى اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة التشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود والعقل او الخيال او غير ذلك والمصرح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى في بعض الازمان حاصلة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذا كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لتعلقهما في مجرد الذهن فهو المقابلة او منضما الى الخارج فان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فاللزوم

اذا اطلقت لفظا علی مسمی ہذا یشمل اطلاق اللفظ علی المعنی واطلاق اللفظ علی افراد ما یصدق علیہا المعنی وکان ینبغی ان یقول فان اریدت عین الموضوع له لکن لم یذکر ہذا القسم وذکر ما ہو بصدده وہو انواع المجازات فقال وان اریدت غیر الموضوع له فالمعنی الحقیقی ان حصل له ای لذلک المسمی بالفعل فی بعض الازمان فمجاز باعتبار ما کان او باعتبار ما یؤول الیه المراد ببعض الازمان الزمان المغایر للزمان الذی وضع اللفظ للحصول فیه وانما لم یقید فی المتن ببعض الازمان بہذا القید لان التقدیر استعمال اللفظ فی غیر الموضوع له مع ان المعنی الحقیقی حاصل لذلک المسمی فان کان زمان الحصول عین زمان وضع اللفظ للحصول فیه کان اللفظ مستعملا فیما وضع له والمقدر خلافه فہذا القید مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة کالمسکر لخمر اریقت وان لم یحصل له اصلا ای لا بالفعل ولا بالقوة

اما بان یکون احدہما حاصلا فی الآخر وہو الحالیة والمحلیة او سببا له وہو السببیة والمسببیة او شرطا له وہو الشرطیة والمشروطیة ولا یخفی ان ہذا ایضا ضبط وتقسیم عرفی لا حصر وتقسیم عقلی ولو جعلنا دائرا بین النفی والاثبات بان اذا لم یکن اللازم صفة للملزوم فان کان احدہما حاصلا فی الآخر فہو الحلول والا فان کان سببا له فہو السببیة والا فہو الشرطیة ورد المنع علی الاخیر ومستمع فی اثناء الکلام ما علی التقسیم من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا علی مسمی مدلول اللفظ من حیث یقصد باللفظ یسمی معنی ومن حیث یحصل منه مفہوما ومن حیث وضع له الاسم مسمی الا ان قد یخص بالمفہوم دون الافراد والمسمی یعمہما فیقال لکل من زید وعمرو وبکر مسمی الرجل ولا یقال انه معناه فلذا قال علی مسمی ولم یقل علی معنی واورده بلفظ التنکیر لئلا یتوہم ان المراد مسمی ذلک اللفظ فلا یتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله فی بعض الازمان اعلم ان المعتبر فی المجاز باعتبار ما کان حصول المعنی الحقیقی للمسمی المجازی فی الزمان السابق علی حال اعتبار الحکم ای زمان وقوع النسبة وفی المجاز باعتبار ما یؤول حصوله له فی الزمان اللاحق ویمتنع فیہما حصوله له فی زمان اعتبار الحکم والا لکان المسمی من افراد الموضوع له فیکون اللفظ فیه حقیقة لا مجازا والتقدیر بخلافه ولم یعلم من ہذا امتناع حصوله له فی جمیع الازمان وہو ظاہر ولا یمتنع حصوله له فی حال الحکم ای زمان ایقاع النسبة والتکلم بالجملة للقطع بان الاسم فی مثل قتلت قتیلا وعصرت خمرا مجاز و صار المسمی فی زمان الاخبار قتیلا وخمرا حقیقة وکذا فی مثل قوله تعالی وآتوا الیتامی اموالہم وقت البلوغ ہو مجاز وان کانوا یتامی حقیقة حال التکلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصیر اذا صار خمرا او اکرم الرجل الذی خلفه ابوه یتیما فانه حقیقة لکونه خمرا عند المصیر ویتیما عند التخلیف فلذا قید حصول المعنی الحقیقی للمسمی ببعض الازمان یعنی البعض خاصة ثم فسر ذلک البعض فی الشرح بکونه مغایرا للزمان الذی وضع اللفظ للحصول فیه ای کان بناء الکلام ووضعه علی حصول المعنی الحقیقی للمسمی فی ذلک الزمان وشرح ہذا الکلام علی ما نقل عنه المصرح ان المجاز باعتبار ما کان وما یؤول ان کان فی الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنی ان وضع الجملة ودلالتها علی ان یکون المعنی الحقیقی حاصلا للمسمی فی حال تعلق الحکم به ففی مثل قوله تعالی وآتوا الیتامی اموالہم واعصر خمرا وضع الکلام علی ان یکون حقیقة الیتیم حاصلة لہم وقت ایتاء الاموال ایاہم وحقیقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنی الحقیقی فی ہذه الحال کما ہو مقتضی وضع الکلام لم یکن اللفظ مجازا بل حقیقة فیجب ان یکون الحصول فی زمان سابق لیکون مجازا باعتبار ما کان او لاحق لیکون مجازا باعتبار ما یؤول وان کان فی الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما یدل علیه الفعل بہیئته فاذا قلنا یکتب زید مجازا عن کتب باعتبار ما کان فمعنی حصول المعنی الحقیقی للمسمی ان معنی جوہر الحروف وہو الحدث حاصل للمسمی فی زمان سابق علی الزمان الذی ہو مدلول الفعل اعنی الحال او الاستقبال اذ لو کان حاصلا له فی ذلک الزمان لکان الفعل حقیقة لا مجازا واذا قلنا کتب زید مجازا عن یکتب باعتبار ما یؤول فمعنی حصول المعنی الحقیقی للمسمی ان الحدث حاصل له فی زمان لاحق به متاخر عن الزمان الماضی الذی دل علیه الفعل بہیئته اذ لو کان حاصلا فی الزمان الماضی لکان الفعل حقیقة لا مجازا فالزمان الذی یحصل فیه المعنی الحقیقی للمسمی فی الصورتین مغایر للزمان الذی وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فیه ہذا خلاصة کلامه ولا یخفی ما فیه فانه اراد بالمعنی الحقیقی فی الاسم نفس الموضوع له وفی الفعل جزءه اعنی الحدث وبالمسمی فی الاسم ما اطلق علیه اللفظ من المدلول المجازی وفی الفعل الفاعل اعنی ہو الذی یحصل له الحدث فی زمان سابق او لاحق مع انه لیس المسمی الذی اطلق علیه المجاز الذی ہو لفظ الفعل وانما المدلول المجازی ہو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنی لحصول الحدث فی حال دون حال والاحسن ان یقال التعبیر عن الماضی بالمضارع وعکسه من باب الاستعارة علی تشبیه غیر الحاصل بالحاصل فی تحقق الوقوع وتشبیه الماضی بالحاضر فی کونه نصب العین واجب المشاہدة ثم استعارة لفظ احدہما للآخر ثم فی کلامه نظر من وجہین الاول ان حصول المعنی الحقیقی للمسمی فی زمان اعتبار الحکم فی جمیع الازمنة لا یوجب کونه حقیقة لجواز ان لا یکون اطلاق اللفظ من جہة کونه من افراد الموضوع له کما فی اطلاق الدابة علی الفرس مجازا مع دوام کونه مما یدب علی الارض الثانی ان الحصول بالفعل لیس بلازم فی المجاز باعتبار ما یؤول بل یکفی توہم الحصول کما فی عصرت خمرا فلا یقین فی الحال فالمجاز باعتبار ما یؤول مع عدم حصول حقیقة الخمر للمسمی بالفعل اصلا

فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي فههنا اي ينتقل الذهن من الموضوع اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره وتصوره كالبصير على الاعمى وكالغائط على الحدث وههنا اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما اللزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما في اطلاق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما اللزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف على قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ههنا منضما الى العرفي والخارجي ان يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما اللزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وحينئذ اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر وحينئذ اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم اما لحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم المسبب على السبب لان الرزق مسبب عن المطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وهذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد للازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع

قوله فلا بد ان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كما في اطلاق البصير على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا من القائم الى القاعد باعتبار المجاورة ففي الاول اللزوم ذهني محض في الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني اذ الاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن مع ان بينهما لزوما ذهنيا بل هو من قبيل الاستعارة تنزيل التقابل منزلة التناسب بسبب تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون احدهما جزء الآخر فلم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين وشامل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلنا ان اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وذا لا ينافي كونه جزءا من الطرفين او شاملا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس صفة للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس المشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا

١١٦

وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية من الجانبين يجري في الطرفين كالعلة الغائية فإنها علة علمية ومعلولة خارجية وكالجزء مع الكل فإن الجزء فرع للكل ؛ أي بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج إلى الجزء في الوجود فالجزء أصل فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فإطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز ؛ وكالمحل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال لاحتياج الحال إلى المحل ؛ وأيضا على العكس إذا كان المقصود هو الحال ؛ كالماء والكوز فإن المقصود من الكوز الماء ؛

أصلا ضرورة أن معنى الأسد ما يصدق لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** وإذا عرفت يريد أن بعض أنواع العلاقة يصح اعتبارها من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم وقد عرفت أن معنى اللزوم هاهنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة أن إليه الانتقال فإن كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من جهة فرعا من جهة جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا وإلا جاز استعمال الأصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه لابتنائه عليه والمعلول أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والنهاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان أنواع العلاقة لأن من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب المطلق عليه مجازا كالمسبب والكل أصل أي تبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما يفهم من اسم الكل بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل إليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم لما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الأصل بالمحتاج إليه فإن قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل إلى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم إلى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء وهذا المعنى أقرب إلى الوجوب فإن قيل احتياج الكل إلى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد أو الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز إطلاق الجزء على الكل بأن يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فإن الإنسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فالمعتبر الجزء الذي لا يبقى الإنسان موجودا بدونه وأما إطلاق العين على الرقيب فإنما هو من جهة أن الإنسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجمان فإن قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجود الإنسان بدون الرأس أو الرقبة إنما يدل على أن الجزء لازم والكل ملزوم إذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف أنا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل المنطق بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فإنهم يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر إليه الإنسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فإنهم يقسمون اللازم إلى لازم الماهية ولازم الوجود وإنما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا على كل ملزوم فهو محتاج إليه لازمه فيكون اللازم أصلا والملزوم تابعا بمعنى كونه محتاجا إليه ويلزم منه جريان الأصالة والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبني على الانتقال من الملزوم إلى اللازم لأنا نقول إنما يرد ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء إليه فقد عرفت أنه ليس المراد

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر * واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت باعتبار من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع فيصلح علاقة للاستعارة * اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال اذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر * كالوصية والارث * فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليهما الذي يلزم من تصورها تصوره * وكالسببية * عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع * كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك * اي ملك الرقبة * سبب لهذا اي الملك المتعة وذلك * اي ملك الرقبة * سبب لهذا اي الملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة * وكذا نكاح غيره عندنا * اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة * وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى * كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر * الى غير ذلك *

قوله المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشئ في الشئ اختصاصه بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني والحمل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ في الشئ سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما صح من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة والاشتراط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع و بالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة ويعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد مشروع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة يثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ولا يشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك من منافعها الى مصالح آخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج

١١٨

مما یطول تعداده غیر هذین اللفظین + ای غیر لفظ النکاح والتزویج + قاصر فی الدلالۃ علیها + ای علی المصالح المذکورۃ قلنا الخلوص فی الحکم وهو عدم وجوب المهر ای صحۃ النکاح بلفظ الہبۃ مع عدم المهر مخصوص به ای فی غیر النبی علیه السلام فالمهر والنکاح یحتمل ان یکون لما المراد والله اعلم بالصواب انا احللنا لک ازواجک حال کونها خالصۃ لک ای لا تحل ازواج النبی علیه السلام لاحد غیره کما قال الله تعالی وازواجه امهاتهم + لا فی اللفظ فان المجاز لا یختص بحضرۃ الرسالۃ علیه السلام وایضا تلک الامور + ای المصالح المذکورۃ ثمرات ونشرع وبنی النکاح للملک له علیها ای للزوج علی الزوجۃ حتی یلزم المهر علیه عوضا عن ملک النکاح والطلاق بیده اذ هو المالک + ای لو کان وضعه لتلک المصالح وهی مشترکۃ بینهما لما کان المهر واجبا للزوجۃ علی الزوج ولما کان الطلاق بید الزوج خاصۃ فاذا کان المهر علیه والطلاق بیده علم ان وضع النکاح للملک علیها واذ وضع اللفظین لا یدلان علی الملک لغۃ فاولی ان یصح بلفظ یدل علیه وانما یصح بهما + ای بلفظ النکاح والتزویج ولانهما صارا علمین لهذا العقد جواب اشکال وهو ان یقال لما قلت ان النکاح والتزویج لا یدلان علی الملک لغۃ ینبغی ان لا یصح النکاح بهما فاجاب ما لہ انما یصح بهما لانهما صارا علمین لهذا العقد ای بمنزلۃ العلم فی کونهما لفظین موضوعین لهذا العقد ولان لا یجب فی الاعلام رعایۃ المعنی اللغوی + وکذا ینعقد + ای النکاح + بلفظ النکاح لما قلنا من طریق المجاز فان البیع وضع لملک الرقبۃ فیراد به السبب وهو ملک المتعۃ والجملۃ عطف علی قوله وکذا النکاح غیره عندنا + فان قیل ینبغی ان یثبت العکس ایضا بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب + ای ینبغی ان یصح اطلاق اسم النکاح واراده البیع او الہبۃ بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب فان النکاح وضع لملک المتعۃ فیذکر ویراد ملک الرقبۃ + قلنا انما کان کذلک + ای انما یصح اطلاق اسم المسبب علی السبب + اذا کان ای السبب + علۃ شرعت للحکم + ای لذلک المسبب بان یکون المقصود من شرعیۃ السبب ذلک المسبب + کالبیع للملک مثلا فان الملک یصیر + کالعلۃ الغائیۃ له +

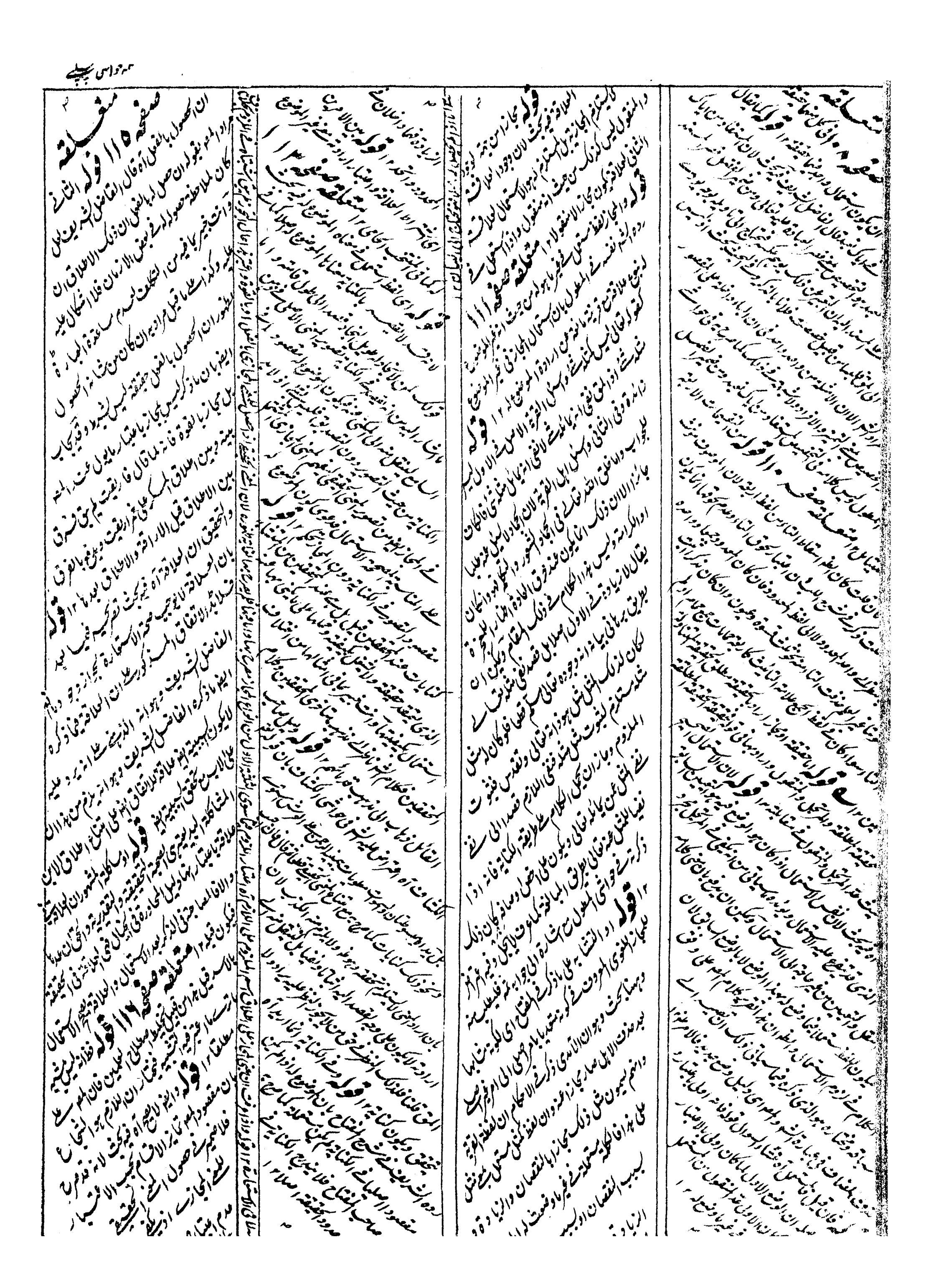
واف بالدلالۃ علی هذه المصالح لکونه مبنیا من الضم والاتحاد ومنها فی القیام بمصالح المعیشۃ ومن الازدواج والتلفیق علی وجه الاتحاد کزوجی الخلب ومصراعی الباب **قوله** ولا یجب فی الاعلام رعایۃ المعنی اللغوی حتی یلزم فی لفظ النکاح والتزویج رعایۃ الخلوص عن معنی الملک فیمتنع جعلهما علمین للعقد الموضوع فی الشرع لملک المتعۃ وللقائل ان یقول خلوهما عن معنی الملک هو انه لا دلالۃ فیهما علی الملک ولیس المراد انهما یدلان علی عدم الملک فعلی تقدیر وجوب رعایۃ المعنی اللغوی لا یلزم الا ان یکون معنی الازدواج والتلفیق معتبرا فی هذا العقد وهو لا ینافی اعتبار معنی الملک فی الوضع الثانی ویمکن الجواب بان معناهما التلفیق والازدواج سواء کان مع الملک او بدونه وهذا المعنی مما لم یعتبر فی العقد المخصوص بل اعتبر الملک قطعا وفیه نظر اذ الجواب انه لا یجب فی الاعلام رعایۃ المعنی اللغوی بحیث یکون هو بعینه المعنی العلمی بل یجوز ان یعتبر فیه زیادۃ خصوص لا یوجد فی المعنی اللغوی **قوله** وکذا ینعقد بلفظ البیع لانه مثل الہبۃ فی اثبات ملک الرقبۃ ویزید علیها بلزوم العوض فیکون انسب بالنکاح فلا ینعقد بلفظ الاجارۃ لانها التملیک المنفعۃ والتی تکون سببا لملک المتعۃ بحال وکذا الاباحۃ والاحلال والتمتع لانها لا یوجب الملک حتی ان من ابیح له طعام الغیر فهو انما یبلغه علی ملک المبیح وکذا الوصیۃ لانها لا توجب الملک بنفسها بل توجبه بخلافۃ مضافۃ الی ما بعد الموت والہبۃ توجب باضافۃ الملک لکن ضعفت السبب باعتبار تعریه عن العوض بتأخر الملک الی ان یتقوی بالقبض ولا یبقی ذلک الضعف اذا استعملت فی النکاح لان العوض یجب بنفسه فیصیر بمنزلۃ ہبۃ حین فی ید الموهوب له فیوجب الملک بنفسها واعلم ان ما ذکره المصنف من الاقسام بین حکمی الہبۃ والنکاح یکون احدهما سببا للآخر کاف فی المجاز ولا حاجۃ الی ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بین السببین اعنی الفاظ التملیک والفاظ النکاح بان کلا منهما یوجب ملک المتعۃ لکن احدهما بالواسطۃ والآخر بغیر واسطۃ +

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف كانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري للعبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية وهذه المسئلة مذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا فهذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذا اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رح انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت به العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من صفة مشتركة بين

قوله فان قال الخ تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وهذا تفريع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة معتبر في غير المعين ولغو في المعين لانه يعرف بالاشارة **قوله** وهذا ابناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا اي صح ان يتصف بكونه مالكا او مشتريا بجميع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل لو كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لو نظر الى الاصل الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان محضا يصح اطلاقه على المسبب لا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض انه ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات للقوة لا ازالة للملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب شيلاء ههنا اليك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا [illegible]

اذ كل منهما اسقاط مبنى على السراية واللزوم + اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا + لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه + اي بين الطلاق والاعتاق في معنى المشروع كيف شرع + لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما + قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق + لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله يعني ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة + اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك لانه لا يثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك + فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل + او يطلق + اي الاعتاق + عليهما + اي على ازالة الملك + مجازا + فقط اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند + فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز + بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك + ثم يطلق مجازا على سببه + وهو ازالة الملك فيرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما يستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك +

قوله لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف ... [illegible] ... العتاق والعتاق لانهما لفظان منقولان ... [illegible] ... عن اسارة فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة بعد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا ... [illegible] ... والمعنى اللغوي للعتاق هي عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره ... [illegible] ... الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في قوله عتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك ... [illegible] ... حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك هي سبب لاثبات القوة ... [illegible] ... العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الشارات الشرعية غير منزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك ... [illegible] ... في فصل الاقتضاء التاني انه مجازي حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هي ازالة الملك ... [illegible] ... وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء ... [illegible] ... لا يصح دليلا على ذلك لجواز ان يحمل اللفظ الى معنى ... [illegible] ... قوله يرد عليه ... [illegible] ... القوة المخصوصة على المعنى ... [illegible] ... وهو ازالة الملك قوله ++



اي اللفظ الاعتاق حتى يقول الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد وهو تعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو

فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل لبطلان الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك قوي

من ازالة القيد ولست اي ازالة الملك لازمة لها اي ازالة القيد فلا تصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك

اي ازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر صحيحة على

قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك

المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس

ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة

بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم

وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها

لا يصح فكذا المجاز عنها فالاجارة لما بطلت لا يصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيفت العقد الى العين فان العين يقوم مقام

المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع

الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا للملك المتعة الذي يثبت

بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري

الا من طرف واحد واما استعمال البيع والملك فصحيح ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

قوله اللفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في

الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء

على ان فيما ازالة الملك يعني نوع تعلق هو حق العلاقة وان المراد باللازم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم ان للقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الاطلاق

على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق

وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان ومع الذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد

لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على

التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وحمله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما

يعتبر في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم بعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا

من القيود فسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة

وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك لتخيطه شهرا بكذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند

اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا ويحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله**

ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا للعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم

الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه تابع

ولا يصح في غيره لان ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ما سلط الطلاق والايلاء وما العتاق سببا لازالة الملك

الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو

١٢٣

قوله وهو في قولهم ... قوله ... قوله ... قوله

واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته بعارض فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم وبعض الشارحين فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن هذا اللفظ اذا اريد به البنوة والتكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلف عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الحقيقة فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل فيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمة الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني

الخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر

... والسبب انما يطلق مجازا على المسبب ... فالحق ان الاطلاقات من قبيل الاستعارات وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى ... كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما مشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان مشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان مشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فيستعير ... لم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والتبدل للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص رح وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان ... ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي ... بالعطاء وغيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر ... يعتق وعلى ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع بالوطي وهو مما لا يتخلف في ملك النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن لما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب تحمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين قوله واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على الشفة ان كان باعتبار تشبيههما في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العرب لا اشتراط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجاز ان تنقل اعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طريق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ... وتمسك المخالف بانه لو جاز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة للطويل غير الانسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن للسببية والابن للاب للمسببية والملازم ... اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس لفوات المقتضي بل لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي ... وانما لم تجز استعارة النخلة للطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا ليس كذلك بل ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة الخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة ...

١٢٤

فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط. والامر الثاني ان فخر الاسلام رحمه الله قال يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بالصيغة وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بالحقيقة اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصا لهذا ابني فانه اذا اخر فانه صحيح مطلقا والعمل بالحقيقة متعذر فعلم ان الاصل هو ابني مراد به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ ولا يريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى ان لم يمكن المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية. لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه ايضا بناء على الاصل المتفق عليه من انه يشترط لصحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف ليمسن السماء يجب الكفارة لان الكفارة [illegible] كما كان النبي عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة اذ الاصل وهو البر غير ممكن فهاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان اعتمادي في كتبنا ذكرناها معا فكل منهما يغني عن الآخر. قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز اي المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية.

اي فرع عندهما ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط فيه امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر سنا وان كان اكبر فعنده مجاز [illegible] بناء على صحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر. قوله فالخلاف يعني عندهما [illegible] ... هذا ابني للاثبات الحرية وكذا عنده على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا ابني [illegible] الحقيقة التي هي الاصل لغو ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيينهما وتعيين كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو انما هو هذا ابني للاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت النسب والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا ابني والخلف هذا حر [illegible] فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا الازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل ليس عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكر من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود على التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين. قوله فصحة الاصل من كلام المصنف لم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى الخلف احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل صحيحا كلما تعذر العمل بالحقيقة وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا ابي. قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود من اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وقد ذكره المصنف في استدلالهما بما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا. قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء وفارق فانه ممكن بالعادة لما في الكوز فينبغي ان يبقى اليمين منعقدا كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا

فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه * فان هذا التي لازم البنوة * فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان قيل الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم تتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولا بل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه * ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له * * *

ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الغد وعند الارادة تا بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الحالة لا على الامكان انظر ولم ينعقد اليمين على ماء تخليقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير تخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه لما يقدر لا قتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير شربه يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود مع العدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ادعاء فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالنبوة فلا يكون سببا عنها والسبب انما يطلق على سببية كما هو

قوله فيجعل اقرارا جواب سوال مقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا عن الانشاء والحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالنبوة مستحيل ولم يوجد من جهته اعتاق والاقرار يبطل التفصيل بدليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا فظاهر انه سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يتبين انه اراد الاخوة ابدا قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرية فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل تنافي اصل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني اقرار على نفسه لان من حكم النبوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي والمجازي بخلاف الخبر فانه للتحقق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجازا لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل الشجاع من جنس الاسد اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المشهور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله

فان قیل فقد ذکر فی علم البیان ان الاستعارة لا تجری فی خبر المبتدأ نحو زید اسد لان زید اسد لیس باستعارة بل هو تشبیه بغیر آلة لانه دعوی ام مستحیل قصد الا ان التصدیق والتکذیب توجهان الی الخبر وانما یکون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأیت اسدا یرمی وان کان هذا مستحیلا ایضا بواسطة القرینة لکنه غیر مقصود فان القصد الی الرؤیة ههنا فعلی هذا لا یکون هذا ای استعارة ﴿ اعلم ان الاستعارة عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقة فی الشئ لاجل المبالغة فی التشبیه مع حذف المشبه لفظا ومعنی فالاستعارة لا تجری فی خبر المبتدأ عندهم فقولهم زید اسد لیس باستعارة بل تشبیه بغیر آلة مبنیا علی الدلیل الذی ذکر فی المتن فعلی هذا لا یکون هذا ای استعارة بل یکون تشبیها وفی التشبیه لا یعتق فعلم من هذا انهم لا یجوزون الاستعارة اذا کانت مستلزمة لدعوی ام مستحیل قصدا فهذه عین مذهبهما لان شرط صحة المجاز امکان المعنی الحقیقی ﴿ قلنا هذا فی الاستعارة فی اسماء الاجناس وتسمی استعارة اصلیة لانه یلزم حینئذ قلب الحقایق لا فی الاستعارة فی المشتقات وتسمی استعارة تبعیة نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا یلزم ههنا قلب الحقایق وهذا ای من هذا القبیل ﴿ هذا الذی ذکر ان زید اسد لیس باستعارة بناء علی ان الاستعارة لا تقع فی خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة فی اسماء الاجناس اما الاستعارة فی المشتقات فانها تجری فی خبر المبتدأ عند علماء البیان کما یقال الحال ناطقة ای دالة استعیر الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة فی خبر المبتدأ لکن لیست فی اسماء الاجناس بل فی الاسم المشتق فیجوزون هذا فی خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة فی خبر المبتدأ انما تستلزم قلب الحقایق اذا کان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا کان اسما مشتقا فلا یستلزم قلب الحقایق نحو الحال ناطقة فلا یجوز فی اسماء الاجناس ویجوز فی المشتقات وههنا خبر المبتدأ وهو ابنی اسم مشتق لان معناه مولود ومبنی فیجوز فیه الاستعارة فانه من قبیل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم یسمون الاستعارة فی اسماء الاجناس استعارة اصلیة والاستعارة فی الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعیة لان الاستعارة فی الافعال انما تقع فیها تبعیة ووقوعها فی المشتقة [illegible]

فی القسم الثانی استعمالا فی غیر ما وضع له واما عدم جریان الاستعارة فی الاعلام فمبنی علی انه یجب فی الاستعارة ادخال المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمین متعارفا وغیر متعارف والعلمیة تنافی الجنسیة واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفیة لشتهر بها کحاتم فی الجود فیجعل قسمین متعارفا وهو الغایة فی الجود وغیر متعارف وهو الغایة فی الجود لا فی ذلک الشخص المعهود فیجعل زید من قبیل الثانی ویستعار له اللفظ حاتم وما ذکره المصنف من انها لا تجری فی الاعلام لان العلم لا یدل علی معنی لیستعار او لا معناه ثم ایضا فیه نظر لان العلم دال علی معناه العلمی بالضرورة فلم لا یجوز استعارته للشخص آخر ادعاء وتخییلا کما جاز استعارة الهیکل المخصوص للان الشجاع لا یقال المراد انه لا یدل علی معنی مشترک بینه وبین المشبه به لانا نقول المعنی الذی یستعار او لاجله هو المعنی الحقیقی للمشبه به کالهیکل المخصوص علی ما مر لا الوصف المشترک کالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقیقة والتحقیق ان الاستعارة تقتضیه وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلک فی مدلول الاسم سواء کان علما او غیر علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قیل حاصل السؤال ان هذا ای ابنی من قبیل زید اسد وهو لیس باستعارة عند المحققین بل تشبیه بحذف الاداة ای مثل الابن وهذا مثل الابنی وهو لا یوجب العتق بالاتفاق ﴿ وحاصل الجواب انه لیس من قبیل زید اسد بل من قبیل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلک لان الابنی معناه مولود منی ومخلوق من مائی فیکون مشتقا مثل ناطقة ثم ارجع فیه سوالا آخر وهو ان اتفاق المحققین علی مثل زید اسد لیس استعارة لما فیه من دعوی ام مستحیل الجامع علی انه تشبیه فی الاستعارة امکان المعنی الحقیقی هو مذهب ابی یوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بین الاستعارة والمجاز المرسل فیکون المجاز خلفا فی الحکم لا فی التکلم واشار الی الجواب بانهم متفقون علی ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنی الحقیقی وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امکان المعنی الحقیقی لیس شرطا فی المجاز علی الاطلاق وهذا یمکن ان یجعل منعا وان یجعل معارضة وان یجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقة فی الشئ میل الی المذهب المرجوح کما نبیا والمحققون علی انها عبارة عن ذکر المشبه به وارادة المشبه مدعیا دخول المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمین متعارفا وغیر متعارف مع نصب قرینة مانعة عن ارادة المتعارف ولا یخفی ان الادعاء معنی الحقیقة مع نصب القرینة المانعة عن ارادته امر مستحیل **قوله** فهذا عین مذهبهما فیه بحث لان الکلام علی هذا عدم القصد الی دعوی امر مستحیل

127

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي ورد في المتن انما هو على التقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس استعارة مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد الاسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لاشك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتداء وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز على التقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي ١٢ ✣ ✣

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فنعم المصرح من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتداء الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي ان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او حقيقيا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بينهما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف الحقيقة ليس ثابتا لها فهم منه ان الفرق الاول اضعف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما اشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رايت اسدا وتكلم بدر وان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق وبين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق او لم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب حقيقة من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وانا اقول على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يتعلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه به صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ويقتضي منه اسد فعيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بقبيل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمعتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي نحو مسائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد حققنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

١٢٨

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي ياتي من بعده وان لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان يستعمل المتكلم الكلام واراد المعنى العام ولا مانع لهذا الا انه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه حسن المبالغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع

قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك ما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز وقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا او تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من ان علة الربوا الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد ويريد السبع والرجل الشجاع من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على

علا يستحق المعتق المعتق مع وجود المعتق فاذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطي هو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق +

ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني للايقال المعنى الحقيقي جزء المجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا تحققه اسم واحد لازم بالجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما هو والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يتحد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجوده الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة الحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة تعدية عن المحل والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله للمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يكون كل منهما مكتسيا به على انه ملك لاحدهما وعارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر والافتقار في جواز ارادة التابع فقط لمعونة القرينة فضلا عن مساواته المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا الارادة عند اطلاق اللفظ في المعنى الا الارادة عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز مفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع وهو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد بحيث يشغله كل منهما تماما ممتنع عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو الموضوع له +

قوله فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان تتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رض فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد بالاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رض على ان المراد الوطء وحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل + ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون

متعلقہ صفحہ ۱۲۰ قولہ ذلک من ... الحرف موضوع لمعنى والغرض من ... مراده ان هذا الغرض ... قوله ... متعلقہ صفحہ ۱۲۱ ... [illegible]

[illegible]

قوله وان كان اللفظ بالنظر اى هذا الاستعمال مجاز آه اعترض عليه بعض فضول البدايع ان اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى اما عن نفس المعنى فلا يكون مرادا واما عن وحدته فدل ان وحدته معتبرة فى الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فلا ارادة بدونها ليست ارادة للمعنى الحقيقى بتمامه واليه وان لم ينافيها ارادة المجازى لم يتحقق الصرف وقد اعترف به الشارح وان نافيها ثبت التنافى ويمكن ان يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقى بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة فى الموضوع له بل المتبادر من هذه القرينة لا المنافات ارادة المعنى الحقيقى حرد قطعا ثم الصرف بهذا الوحدة الى غير المعنى الحقيقى فليتامل ۱۲

قوله والتحقيق ان التزاع آه فيه بحث وهو ان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازى لا ارادة الحقيقى ومتناهٍ معتبر فى الاشتراك ولهذا قال فيه فى المشترك ثم نعت عدم جواز الجمع فى المشترك ليس بموضع التزاع بل بحسب اللغة كما صرح به فى الشرح فى المشترك فى اللغة فيثبت فيما هو بمنزلة المشترك فتحقق ان لا يثبت الجمع ۱۲

متعلقہ صفحہ ۱۳۰ قوله من غير تصور استقرار ... وحلوله فى المعنى قيل عليه المستدل ما قال بالحلول حقيقة بل قال بمنزلة المحل فكانه قال كما لا يتصور حقيقة الحلول لا يتصور ما هو بمنزلته وفيه ما فيه الظن وهو يكفى فى مثل هذا المقام وقد يجاب بان الكلام فى الاستدلال عقلا وما ذكره لا يفيد ۱۲

[illegible]

والان الصرف ان وجد فلا موضع له وان لم يوجد فلا مجاز وقد قيل جوابه فى صدر البحث ۱۲

قوله بطريق السلك واللف يتم شرعا اما استعارة الرهن فى الرهن من السرقة ... لا يعين المرتهن ولا يسقط الدين بهلاكه ۱۲ ... [illegible]

وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان يتحقق الدم فبني على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بحيث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه ذكر ههنا مسائل ترى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او لها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان بحيث ان دخلها حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فنقول في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل الدار + كذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان

لو رفع امر متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في المفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في النسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق فيستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يقيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار المكتوبية لمجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهي كونه سببا لعتقه في الجملة ولما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الاصل وغيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته وانما يسمى المعتق الاول اسفل لانه اصل والفرع اعالي للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان كان الابناء بنو ابناء يستحق لابناء خاصة عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لان هم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون للدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشئ على الشئ ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده في خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضي خان رح لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول

ويراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز لقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان لنسبة السكنى اما حقيقة و اما دلالة حتى لو كانت ملك فلان و
لا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها + وهى تعم الملك و الاجارة و العارية لان النسبة للملك حقيقة و غيرها مجازا + اى لا تراد النسبة
الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز او لا يحنث لو عطف على قوله يحنث
في قوله و لا جمع بينهما بالحنث + و اذا قدم نهارا او ليلا فى امراته كذا اليوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار و للوقت كقوله تعالى و من يولهم يومئذ دبره
تصوره المسئلة اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة
و المجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله يحنث والنهار فى دبره يرجع الى اليوم و المراد باليوم فى الآية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار كثيرا ما
يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط ليعرف به فى كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت و الضابط هو قوله + فاذا تعلق بفعل ممتد
كالنهار و بغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه + اى كون ظرف الزمان + معيارا له + اى للفعل و المراد
بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم و هذا البحث ياتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد
باليوم النهار + لان النهار اولى و ان لم يمتد + اى الفعل + كوقوع الطلاق ههنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فلا بد بل لان
لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن و لا يعتبر كون ذلك الآن جزء من النهار لقوله تعالى و من يولهم يومئذ دبره و لان العلاقة
موجودة بين معناه الحقيقى و مطلق الآن سواء كان الآن جزء من النهار او من الليل و لا يحنث عطف على قوله يحنث الذى
سبق باكل الحنطة و ما يتخذ منها عندهما فى لا ياكل من هذه الحنطة

قوله يراد به اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة و هو ان الدار لا تعادى و لا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة و هو ظاهر
و قد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان و لا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا
و ليل السكنى التقديرى و هو الملك صرح به فى الخانية و الظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل
ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين و ركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين و دخلت ثلثة ايام و فيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد و عدمه هو الفعل
الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم و ذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره و ذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم
غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف
صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته و هو ما امتد من الطلوع الى الغروب و اذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا
لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا من جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا و هو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى
و من يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا و لان مطلق الآن جزء من الآن اليومى و هو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم فتحقق
العلاقة و كلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت و بين بياض النهار لانه معروف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد و فى بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد و استعمال الناس حجة
يجب العمل بها فان قلت و قد وقع فى كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم اتزوجك و امرك بيدك يوم اتزوج او اتكلم لا
يمتد و كذا وقع فى جامع الصغير و ايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به و المضاف اليه فى الامتداد و عدمه اما اذا اختلفا مثل امرك
بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير
بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب و الجلوس و الركوب فما يكون فى المرة الثانية مثله فى المرة الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد
بخلاف التكلم فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه
فيجب امتداده بامتداده و عدمه بعدم امتداده قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به [illegible]

لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله
علي صوم رجب ونوى به اليمين فهو نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذا ثمرة الخلاف واذا كان
نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد
انه يمين بموجبه لقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء
بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر
فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد
عليه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينوه اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينوه وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز

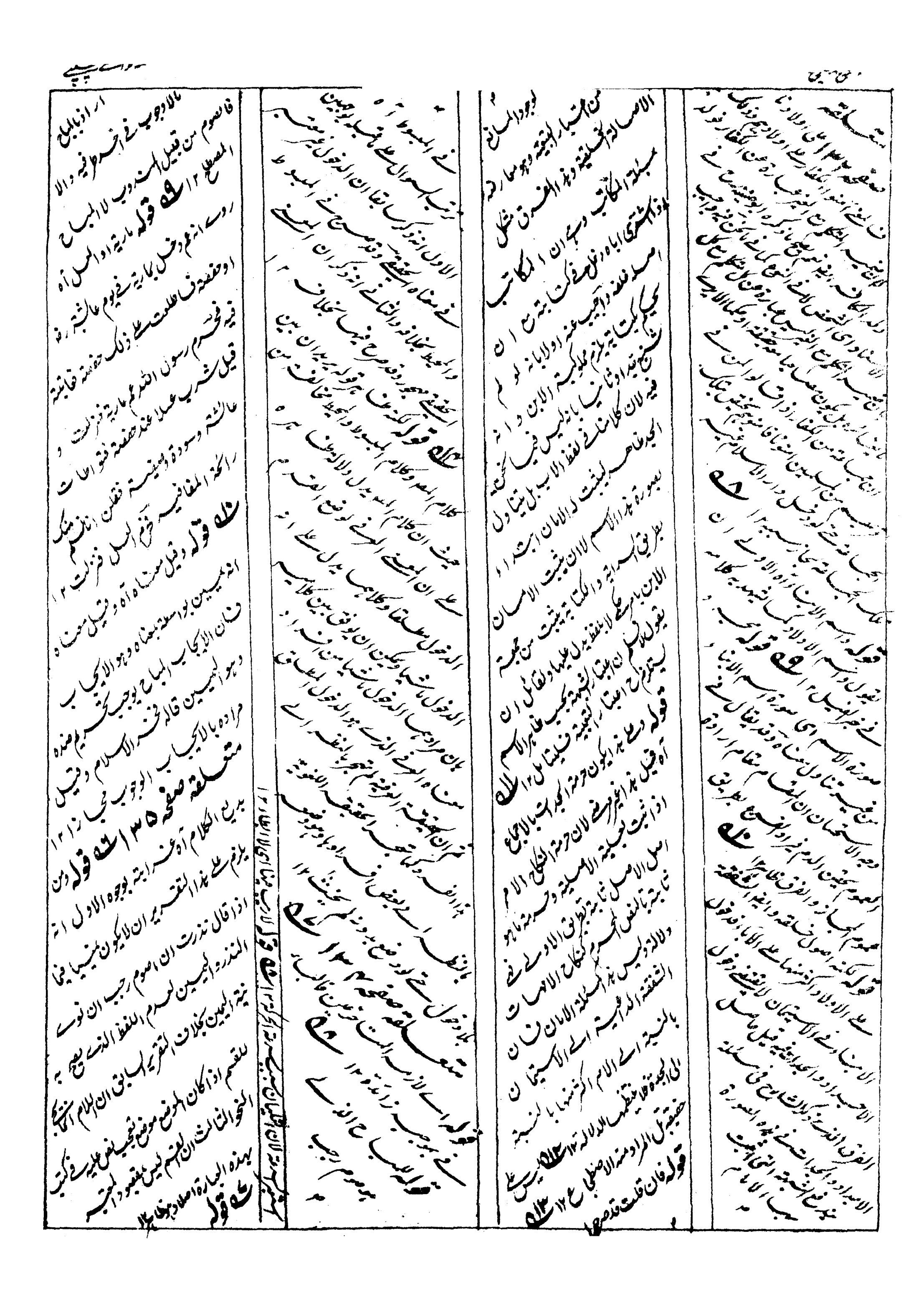
معيار له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من
اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد
وعدمه وما ذكره المصنف رح من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول
حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم يا ... العدو واحسنوا الظن
بالله اليوم يا ... الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة
القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وتعليم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم
من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء
الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة
في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد
توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين
وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء
يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة وكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس من جنس
الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها **قوله** لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام
غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او
بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار
بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما
معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر
لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي
لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان الايجاب للشيء يوجب المنع عن
ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وآله مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رح
الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه

١٢٥

ويمكن ان يقال + في جواب هذا الاشكال + لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى لليمين ولم ينو النذر + لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته + لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورد ته اشكالا هو قوله + فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر + لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله + قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة + لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فللقضاء القاضي مدخل فيه +

مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة من المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج من هذا الكلام +

اذا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد الملزوم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الحيوان من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا اذ كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المحقق في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته لا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما هو على ما هو المذهب على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بجبين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لانه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قاصدا اولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة احد تستعمل بمعنى الجنس كما في قول ابن عباس رح دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر لان نفع الكلام غالب عند الاطلاق في معنى الامر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تعالى واستفزز اي استنزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون المامور



كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا يخرجه من ان يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون لبعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما الاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه فيثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب

اتفاقا لا يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز

الامر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله وانا اعتدنا قرينة صارفة عن ذلك عقلا اذ لا يناسب على الايمان بما ذكره وانما ذكر هذه القرينة لفظا خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار وحقيقة اما الاول فبقرينة انه لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبقرينة قوله تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام فيما القرينة سبب خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظية يكون من جنس الكلام فلا يكون خارجا عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا اولا والاول اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ان لا يكون للفظ على المعنى عن ارادة الحقيقة باعتبار اولويته ببعض الافراد [illegible] للبعض الآخر [illegible] فيعتبر اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض [illegible] ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا [illegible] والثاني ما لا يكون كذلك باعتبار اولويته لبعض الافراد [illegible] في الخامس في السادس [illegible] **قوله** الاعمال بالنيات [illegible] للبتة ولم يكن نا ويا بنفس هذا الكلام بل عقلا على عدم ارادة الحقيقة [illegible] الاعمال حكمها باعتبار اطلاق اسم الشيء على اثره وموجبه وهو نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهية والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا [illegible] على صدق العزيمة اولا [illegible] اللفظ بازاء النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رح على النوع الثاني بناء على ان الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رح وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية [illegible]

ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البير حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار

اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا

فالا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم لدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به فيلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معينة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعاني فوا اما ثانيا فلان ع القول بعدم عموم المجاز مالم يثبت من الشافعي ع على ما سبق ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص عنده بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض وتعرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال بالنيات مجازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاح المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متعددة متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد الوضع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشتمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان لم يكن الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البير فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عند هما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه من المعض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** نحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق والجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار اعندنا يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى الابعد كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به الفحص عن حقيقة الحال فهو العمل بموجبها فهو مهين بالجواب الخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب

فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لايقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلام وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجب العام وكل مخصص ليس كذلك لايكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة ومن كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية حيننا الى الامثلة المذكورة في المتن وكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيبه لكن القسم لم يذكر في كل مثال لان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فتبين ههنا هذا المعنى يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لايكون ماكولا حسا او عادة لايكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى نظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي لان الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب مع الفصل الاول اي في اكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانهما اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي تكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو ثبوت النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وهذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرعي المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لايحتمل

قوله ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز بل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند الملاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشائخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة ومن جنسها فيكون الاستعمال نوعا التعارض هذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان مما يتناول الحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام رح وغيره مايدل على انه انما يترجح عندهما اذا لم يتناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز اعم من حكم الحقيقة اولى عنده لما كان في التكلم كان حمل الكلام على معناه الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب قيد الاصغر وذلك لان تعذر الحقيقة فيها ظاهر والانثى الاصغر المجهولة النسب لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا واما الحاصل انه ثبت

١٣٩

التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت
بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا تكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم من هذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم
الذي يقتضي صحة النكاح السابق والتحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت
التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا باطل لان هذا اللفظ يدل على
التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه
ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط وهذا اما ان يثبت في حق النسب ذا متعذر لان الشرع يكذبه او
حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فكذلك للمنافاة ايضا والفرق
بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان اللفظ
اذا اريد به الموضوع له دال على الحد بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار اقول لا حاجة الى قوله
اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت
الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع
له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو رد هذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت
بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن قوله الراسخ الى المجاز
بعد الثبوت عتق قاطع للملك كما فسر العتق ولهذا لا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لان العتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك
متصور ثابت شرعا وسيعجل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن العتق اما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من اللوازم البينة فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك
اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل انما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته وايضا ان التحريم الذي في
وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالاسد لفظ يصلح مبنيا للشجاعة السبع فكيف يصح جعله
مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من النصف بخلاف التحريم على ما بينا قوله اعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على
ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر منه لا في حق المقر متعذر اثبات الحقيقة اي في حكم
التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك للعمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي بينا اي هذا يعني ان الحقيقة في المعروف النسب اما ان
تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر ويتعين من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر
الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم تبعية
وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف
للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان
دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه عدل
عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام مع احترازه عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر
بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله الفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ
الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق
لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع تبعية على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان الحرمة

اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار
وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي
في رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت
شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب وهو الحقيقة
واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي + اختصاص لفظه اي لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا
استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع والياء قبل
الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع او اصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ
المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز ههنا استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق

او معناه اي اختصاص معناه ومن ههنا شرع في الداعي المعنوي + بالتعظيم كاستعارة اسم الى تعظيمه لرجل عالم او التحقير
كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب
كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان
اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت
شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم + في المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز كدعوى
بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي

الى الاستعمال المجازي يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية
وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهيم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام

مدلولا التزاميا وههنا اشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او اللازم مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع
من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك تبعيته فان قيل
هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع فهذا مسلم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء
ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في
الجزء والملزوم في اللازم هذا ما اختاره المصنف رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز
او ورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي
الذي هو يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة
في اللفظ الركيك ايضا كالخنفقيق فيجب ان يحمل على قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** اصناف البديع
اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما تتأتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع ايضا
وقد افرده بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي
ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان
ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد

اي الداعي الى المجاز فيمكن مطابقة تمام المراد قد يكون ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كان القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان مجازا اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان تؤدي بعبارة لسانك كنه ما في قلبك فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبهه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع ما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمه وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا فلا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تصح الا تبعيته وقوعها في المشتق منه كما تقول

تراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء رنے انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصرح ديبية بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس النورية والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد المعنى بالقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس المنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال الصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل مما يشتق منه مثلا يقدر رنے نطقت الحال اما لحال ناطقة هكذا التشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال الصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال الصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحروف وتجري فيه الاستعارة ثم تبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الخ

الحال ناطقة اى دالة فاستعير الناطق للدال التبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه اى فى الحرف وكاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة قد اريد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام الذى للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول وههنا يذكر حروف قد تمس الحاجة اليها وتسمى الحروف المعانى منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة واستقراء

على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتيب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة اولا فى العلية والغرضية وتبعيتها فى اللام وصارت اللام بواسطة استعارة تبعا لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص فى اوائل الا ان المصرح اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل التى مما اراد التعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاعة اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه ولما كان ههنا مظنة ان يظاهر وهو ان مدخول اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب استعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بما هيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا او لا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه فى الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها باعتبار عقبيته اى جئت على عقبه لا يخفى ان ما ذكره المصرح تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان مجرورها سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته تاديبا او لا كما فى قعدت عن الحرب جبنا واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل غير اعتبار كونه معلولا لا تقابل العلة من حيث هى علة لا تقتضى الترتب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول ولا غرض فيكون الاستعارة فى المعلولية لا فى العلية لانا نقول لا نسلم ذلك فى العلة الغائية **قوله** وهى فى اسماء الاجناس يراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اعم مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لها فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصرح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف تسميتها حروف المعانى على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى تثبت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى **قوله** الواو لمطلق العطف اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او فى حكم نحو

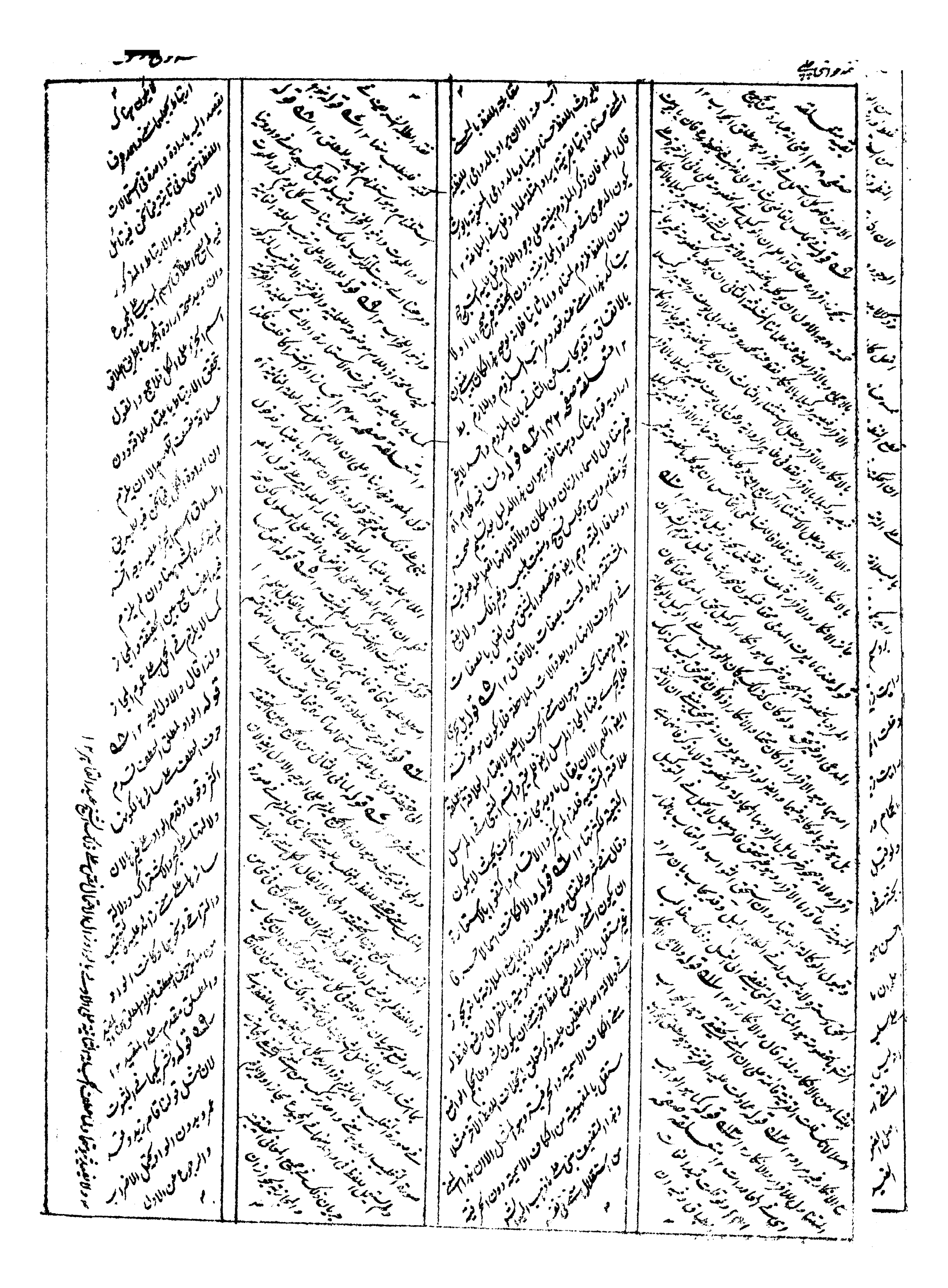
مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله اي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان بداية تعالى موجب لبدايتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بالامر له من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انها للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بقوله

قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية اي المقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن الائمة حتى ذكر ابو علي انه اجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء في زيد وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لقولهم جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اصلا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامح الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه لا تجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن ولو كانت الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا مقارنا ولا متقدما ولا يخفى ان هذا يدل على انتفاء المقارنة الا اذا فرض الاجتماع في الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون مسلسل التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على ما ذكرنا بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون تعليل السلب لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء ويجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم فح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول نعم والافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال العبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا ان لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس ايضا الغسل والمسح رخصة استقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القامع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بما نبدأ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به ففهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بالوحي الذي هو غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين

ان يجاب بان التقسير المذكور بناء على محصل الاعمال على العبادات كما افاده البعض وحاصل التقسيم من وجد له النية تحصل له الثواب ومن لا فلا واما قوله فيما سيأتي ولا قسم في الاعمال المحرمة فبيان تقسيم الحكم الآخروي في متعلقات اشارة الى عموم الاعمال في الحديث للمنيات فيتامل ۱۲ قوله يدل عقلا الخ مع ذلك يجوز ان يقدر المتعلق فلا قاصرا ويحمل على قدرت خصوصية من النيات اي الاعمال معتبرة بالنيات وخصوصيتها والاعمال كامنة بحسبها ۱۲ قوله على صدق الجزئية [illegible]

[illegible]

وجعل هذا الاتفاق دليل على اولوية ارادة الثواب من الحكم باطلاقه ان ذلك الاتفاق ليس اتفاقا على ثبوت احد النوعين على ما يدل عليه عبارة المتن لان احد النوعين هو الثواب لا كون الثواب بالنية ۱۲ صفحه ۱۳۸ متعلقه الجملة ولو يقتضي اللزوم لتعلق الترتيب في مذهب اهل الحق ۱۲ قوله ولا شك ان الملابسة [illegible] فيمنع لان خصوصية الثواب [illegible] ملابس ايضا للمعنى الحقيقي لكونه لازما في الجملة [illegible] ان تركيب هذه المقدمة [illegible] ۱۲ قوله وعلى [illegible] ان كلمة من للتبعيض [illegible]



الواحدة عنده والثلث عندهما فی ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغیر المدخول بها وهذا ای زعم ذلک البعض

باطل بل الخلاف راجع الی ان عنده کما یتعلق الثانی والثالث بالشرط بواسطة الاول یقع کذلک فان المعلق بالشرط کالمنجز عند الشرط وفی المنجز یقع واحدة لانه لا یبقی المحل للثانی والثالث وعندهما یقع جملة لان الترتیب فی التکلم لا فی صیرورته طلاقا ای لا ترتیب فی صیرورته هذا اللفظ تطلیقا عند الشرط کما اذا کرر ثلث مرات مع غیر المدخول بها بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط یقع الثلث کذا ههنا وان قدم الاجزیة ای اذا قال لغیر المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار یقع بها الثلث ای اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجزیة المتوقفة دفعة فان قیل اذا تزوج امتین بغیر اذن مولاهما ثم اعتقهما المولی صح نکاحهما وبکلامین منفصلین ای اذا قال اعتقت هذه ثم قال للاخری بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف ای قال اعتقت هذه وهذه بطل نکاح الثانیة فجعلتموه للترتیب هکذا وضع المسئلة فی اصول شمس الائمة وامّا فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هکذا زوج رجل امتین من رجل بغیر اذن مولاهما وبغیر اذن الزوج فقوله بغیر اذن الزوج لا حاجة الی التقیید به

علی التقییر ان یقید لان یقبل النکاح فضولی اخر من قبل الزوج

این ثبت اصل وجوب السعی علمته من قوله علیه السلام ان الله تعالی کتب علیکم السعی وقد یقال ان قوله تعالی فلا جناح علیکم ان یطوف بهما فی معنی فعلیه ان یطوف بهما الا انه ذکر بطریق نفی الجناح لان الناس کانوا یتحرجون عن الطواف بهما لما کان علیهما فی الجاهلیة من صنمین کانوا یعبدونهما وزعم البعض لو قال لغیر المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق یقع الواحدة عند ابی حنیفة والثلث عندهما زعم البعض ان مبنی هذا علی ان الواو عنده للترتیب لتعین الاولی فلا تصادف الثانیة والثالثة المحل کما لو ذکر بالفا او ثم وعندهما للمقارنة فیقع الثلث دفعة کما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلک بالمنع والنقض وبطلان المنع فلانه لا یلزم من ثبوت المقارنة او الترتیب فی استعمال الواو کونه مستفادا من الواو لان المطلق لا یتحقق فی الخارج الا مقیدا واما النقض فلانها لو کانت للترتیب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا علی وقوع الواحدة فی مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث فی مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخیر الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف [illegible] تعلیق الاجزیة بالشرط عنده علی سبیل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة کاملة مستغنیة عما بعدها فیتصل بها التعلیق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة [illegible] فی الافادة الی الاولی فیکون تعلیق الثانیة بعد تعلیق الاولی والثالثة بعدهما اذ لا کان تعالیق الاجزیة بالشرط علی [illegible] الاجتماع کان وقوعها ایضا کذلک لان المعلق بالشرط کالمنجز عند وجود الشرط فی المنجز یتعین بالاول فلا تصادف الثانیة والثالثة المحل وهذا بمنزلة [illegible] عند الانحلال علی الترتیب الذی تعلقت به بخلاف ما اذا کرر الشرط فان الکل تعلیق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاجزیة فان الکل متعلق بالشرط دفعة لانه اذا کان [illegible] او یتوقف الاول علی الآخر فلا یکون فیه تعاقب التعلیق حتی یلزم التعاقب فی الوقوع وعندهما یقع الکل دفعة لان [illegible] الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفریق انما هو فی ازمنة التعلیق لا فی زمنه [illegible] لان الترتیب انما هو فی التکلم لا فی صیرورته [illegible] علی الکاملة [illegible] للناقصة حتی لو قال هذه طالق ثلثا وهذه یجب تثلیث طلاق الثانیة ایضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفی الکاملة الشرط [illegible] تقدیره فی کل من الاخیرین فیصیر بمنزلة ما اذا قال لغیر المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول یقع الثلث فکذا ههنا لان المقدر [illegible] او قال ان دخلت الدار فانت طالق [illegible] واحدة فانه صرح فی تفریق ازمنة الوقوع [illegible] ان هذا الکلام لیس بطلاق للحال بل عرضیته ان یصیر طلاقا عند وجود الشرط [illegible] فکان الوقوع بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا بحال التعلیق ولیس ههنا ما یوجب تفریق ازمنة الوقوع [illegible] میل الی رجحانه علی ما اشیر الیه فی المیزان الاسرار قوله وان قدم الاجزیة [illegible]

[illegible]

[illegible]

١٤٨

اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الجامع اي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتفاقا وضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا اي التقييد في هذا البحث الذي نحن بصدده لاختلاف بكونه بعقد واحد او بعقدين في الجامع الكبير فقيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضاء المولى او رضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير + وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا + اي قال اجزت نكاحهما + او بحرف العطف + اي قال اجزت نكاح هذه وهذه + بطل + اي بطل نكاح كل واحدة منهما + فجعلتموه للقران كما ان قال اعتق في مرض موته هذا او هذا او هذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان قال متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول ليس له الرجوع عنه ثم لما قال وهذا موجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث لا يمكن الرجوع عن الاولين + فجعلتموه + اي جعلتم حرف العطف فيما اذا قال متصلا + للقران بمنزلة قوله اعتقهم الى معا اذ لو لم يكن للقران بل للترتيب لكان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم تبق الامة محلا للتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فيبطل نكاحها + واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره مغير بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة الى ما تغير المسئلة تغير كذلك اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق الى هذا توجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا البعض فيكون مغيرا لاول الكلام + بخلاف الامتين + اي في الاولى لم يتغير آخر الكلام مغيرا لاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير وقد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل لا يجاد الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد كل واحد منهما بخبر في مسئلة الامتين فيتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فتوقفت حتى لو افرد ههنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا لم يصح نكاحهما

قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رح وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض تلك المسائل تختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل ابنته من رجل برضاهما في عقد واحد [illegible] فاعتق المولى احدهما [illegible] لا الامة حتى لا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة على اذن المولى [illegible] نكاحهما او نكاح [illegible] لانهما [illegible] الاجازة [illegible] حرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة [illegible] ثم اعتق الاخرى [illegible] لان الحكم في حقهما لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة اما اذا كان في عقدتين [illegible] [illegible] فان تحقق الاستنان على التعاقب [illegible] [illegible] [illegible] قوله [illegible] اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران [illegible] [illegible] قوله سوى ذلك اي لا وارث [illegible] [illegible] قوله [illegible] [illegible] قوله [illegible]

وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب + اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول + في آخر الكلام اوله + فيما تم به الاول بعينه + اي بعين ما تم + لا بتقدير مثله + اي مثل ما تم + ان لم يمتنع الاتحاد + اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه + نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله فيها بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله + وبتقدير اي وبتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد + نحو جاءني زيد وعمرو اذ لابد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه + وشبهة ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب احدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقرآن في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا + والاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاول ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل عدم المشاركة في الجزاء + كما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاول فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا تعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد +

الابعض الحاصل ان عند ابي حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون ذكر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد الاعتاق الآخر لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يوثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا منزا خيارا مع سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو وان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك قالوا ويفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا قالوا ويفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول الى الآخر واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض القيود الاولى في الثانية او بالعكس مفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله** وانما تجب اي اذا افتقر الآخر الى الاول هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه الى قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاءني معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى لا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو بعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من ختيار

فی حکم الافتقار مع انہا جملۃ تامۃ لان مناسبتہا الجزاء فی کونہا جملتین اسمیتین ترجح کونہا معطوفۃ علی الجزاء لا علی مجموع الشرط والجزاء اذا کانت معطوفۃ علی الجزاء تکون فی قوۃ المفرد لان جزاء الشرط لبعض الجملۃ وایضا الواو للعطف والاصل فی العطف الشرکۃ فیحمل علی الشرکۃ ما امکن وہذا اذا کان المعطوف مفتقرا الی ما قبلہا حقیقۃ کما فی المفرد او حکما کما فی الجملۃ التی یمکن اعتبارہا فی قوۃ المفرد فیحمل علی الشرکۃ لیکون الواو جاریۃ علی اصلہا بقدر الامکان اما اذا لم یمکن حملہا علی الشرکۃ فلا تحمل وذلک اذا کان المعطوف جملۃ لا تکون فی قوۃ المفرد فلا تکون مفتقرۃ الی ما قبلہا اصلا کما فی اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ فالواو تکون لمجرد النسق والترتیب ففی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وضرتک طالق یمکن حمل قولہ وضرتک طالق علی الوجہین لکن اظہار الخبر وہو قولہ طالق فی قولہ وضرتک طالق ترجح العطف علی المجموع لا علی الجزاء لانہ لو کان معطوفا علی الجزاء یکفی ان یقول وضرتک فقولہ بخلاف یرجع الی قولہ یتعلق العتق بالشرط ولہذا جعلنا قولہ تعالی ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا معطوفا علی الجزاء لا قولہ واولئک ہم الفاسقون ای لاجل ما ذکرنا فی قولہ وعبدی حر مما یوجب کونہ معطوفا علی الجزاء وما ذکرنا فی قولہ وضرتک طالق من قیام الدلیل علی عدم المشارکۃ فی الجزاء جعلنا قولہ ولا تقبلوا الی آخرہ فان قولہ ولا تقبلوا جملۃ انشائیۃ مثل قولہ فاجلدوا والمخاطب بہما الائمۃ وقولہ واولئک جملۃ اخباریۃ ولیس الائمۃ مخاطبین بہا فدلیل المشارکۃ فی الجزاء قائم فی ولا تقبلوا ودلیل عدم المشارکۃ قائم فی واولئک فعطفنا الاول علی الجزاء دون الآخر وثمرۃ ہذا تاتی فی آخر فصل الاستثناء ان شاء اللہ تعالی ✤ الفاء للتعقیب فلہذا تدخل فی الجزاء فان قال ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل علی الترتیب من غیر تراخ وقد تدخل علی المعلول نحو جاء الشتاء فتاہب وقد یکون المعلول عین العلۃ فی الوجود ولکن فی المفہوم غیرہا نحو سقاہ فارواہ ✤ ✤

کان شرعا لیحصل معنے الابتلاء وہذا لا یوجد فی الصبی **قولہ** فدلیل المشارکۃ فی الجزاء قائم ای فیما ہو جزاء للقذف ومراد ہو الجلد فان قلت انما یتم ذلک لو کان عدم قبول الشہادۃ صالحا لکونہ جزاء القذف ومرادہ قلت الامر کذلک فان الانسان یتالم بردکلامہ وعدم قبول شہادتہ فوق ما یتالم بالضرب وہذا امر مناسب لازالۃ الحق المقذوف من العار تہمۃ الزنا ثم انہ حد فی اللسان الذی صدر منہ جریمۃ القذف کقطع الید فی السرقۃ الا انہ ضم الیہ الایلام ای لکمال الزجر وعمومہ جمیع الناس فان منہم من لا یتاثر بالایہام باطنا قولہ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا من قبیل الم نشرح لک صدرک وہو ابلغ من لا تقبلوا شہادتہم واوقع فی النفس لما فیہ من الابہام ثم التفسیر **قولہ** ودلیل عدم المشارکۃ قائم فی اولئک ہم الفاسقون لکونہا جملۃ خبریۃ غیر مخاطب بہا الائمۃ بدلیل افراد الکاف فی اولئک فیجب ان یکون عطفا علی الجملۃ الاسمیۃ اعنی والذین یرمون الخ وفیہ بحث اما اولا فلان عطف الخبر علی الانشاء وبالعکس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانیا فلان افراد کاف الخطاب المتصل باسم الاشارۃ جائز فی خطاب الجماعۃ کقولہ ثم عفونا عنکم من بعد ذلک علی ان التحقیق ان والذین یرمون لیس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف علی ما ہو المختار ای اجلدوا والذین یرمون فہو ایضا جملۃ فعلیۃ انشائیۃ مخاطب بہا الائمۃ فالمانع المذکور قائم ہہنا مع زیادۃ العدول عن الاقرب الی الابعد ولو سلم ان والذین یرمون مبتدأ فلا بد فی الانشائیۃ الواقعۃ موقع الخبر من تاویل وصرف لہا عن الانشائیۃ کما ہو رای الاکثر وحینئذ یصح ان یعطف علیہا قولہ واولئک ہم الفاسقون **قولہ** وثمرۃ ہذا تاتی من ان قولہ الا الذین استثناء من اولئک ہم الفاسقون او من غیرہ وان القاذف ہل تقبل شہادتہ بعد التوبۃ ام لا **قولہ** وقد تدخل علی المعلول ہی بالحقیقۃ جواب شرط محذوف ای اذا کان کذلک فتاہب فان قلت لا شک فی ان العلیۃ والمعلولیۃ فی وجود السقی والارواء لا فی مفہومہما والعلۃ یجب ان یکون مغایرۃ للمعلول متقدمۃ علیہ فی الوجود فکیف یتصور اتحادہما فی الوجود قلت تسامح فی ذلک نظرا الی انہ لم یتحقق من الفاعل الا فعل واحد والاخا لیس فی تحصیل المجرد وضع الماء علی کفہ او صبہ فی حلقہ والارواء لا یحصیل الا بعد شرط بقدر الری ولہذا صح ان یقال سقاہ فما ارواہ واما نحو قولہ تعالی ونادی نوح ربہ فقال رب وقالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا فذہب صاحب الکشاف الی انہ فی معنی الارادۃ ای اراد النداء وارادۃ جدالنا فیتحقق التعقیب وبعضہم الی ان مرتبۃ المفسر ان یکون بعد المفسر ومرتبۃ المعلول بعد العلۃ فاستعیر الفاء لمجرد التعقیب والتاخیر فی الرتبۃ

١٥٠

وتحو لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتق فان قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف ما لو قال هو حر ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب
قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيني يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك
الغوث ونظيره ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن + اعلم ان الفاء انما تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما تدخل على العلل لان
المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا
فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة + فدعه فدولته ذاهبة + ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله
فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمك بل يجب ان تقول ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني
فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من
المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلين ودلالتهما على الزمان فاذا لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق
الاولى + وثم للتعقيب مع التراخي + وهو اي التعقيب مع التراخي + راجع الى التكلم عنده + اي عند ابي حنيفة رح والى الحكم عندهما فان قال انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يتعلق الاخير وينزل مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم يكن يقع واحدة وكذا
ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها + اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه باقي هناك
قوله وان قدم الشرط فيدل على ان الحكم السابق في تقديم الجزاء يقع الاول + اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق و
سكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم + ويلغو الباقي + لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها + وان قدم الشرط تعلق الاول وينزل
الثاني + اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط +

قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان
فالاشتراء لتحصيل الملك والملك لتحصيل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالة فلا يكون حكما للشراء لانه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب
العتق **قوله** فهو حر الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب لا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب
بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفاء على العلل الواردة
بعد الاوامر والنواهي شائع مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف
بتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء فعلية باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالاتيان
مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وتغيير بان البشارة لاتيان
لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى لا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا قوله ولا الامر بتركه لذا بدلته الى غير ذلك انما هو علة غائية للاخبار بذلك
انما يكون علة غائية لعلة العلة فكيف يكون ان دخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الاتيان **قوله** وادّ الي الفا
في كمال بخلاف ... الفاء حرف فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل ... مقارنا لحصول مضمون العامل من غير دلالة
على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا ادلالة ... فالاتيان ... تقديم مضمون الحال على العامل لكونه ... قبل الاداء
فاعاد ... جواب الامر ... تقدير الحال ...
قبل من الاداء **قوله** يقع الاول اي في الحال ... الكلام ... الاتصال ... التراخي في التكلم صار كل منها بمنزلة كلام مستقل

كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق + وثبوت الثالث به لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق + وفي المدخول بها + اي ان قدم الجزاء ولم يذكر للعذر السابق + نزول الاول والثاني + اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تعليقان + و تعلق الثالث به لقربه بالشرط + وان قدم + اي الشرط تعلق الاول بطل الباقي + وهذا ظاهر ولما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تعليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تعليقا عند الشرط + بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله له علي الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين يقع ثلث قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده + وذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد وكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا + نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب + اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب + فقلنا :. تعقيب لقوله بخلاف الانشاء + اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا + تقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين + لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة فلا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فان وقع الواحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين + بخلاف التعليق + وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين + فانه يقع الثلث عند الشرط + لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول + اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول + ولا يملك الاول + اي الابطال المذكور + يملك الثاني + اي الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر + اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث + فصار كما لو قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فلم لا يثبت به شيء قلت ثم متضمن لمعنى الجمع والتراخي واذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو وثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا اجاب عنه ولسلما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني في تدارك ما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة آلاف لانه لا ++

١٥٢

[illegible marginal glosses]

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا + اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب لما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو + ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي تخالف بل + اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا وفائدته تدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي تخالف بل [illegible] + فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون تكذيبا ويجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد ان العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو وقوله لكن لعمرو بيان تغيير لان النفي فيتوقف عليه +

اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل

لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه [illegible] وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم [illegible] وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل الاستدراك [illegible] **قوله** بخلاف الواو [illegible] ثم لما كان الابطال الاول واقامة الثاني مقامه [illegible] ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين [illegible] وقد اجمعوا على [illegible] **قوله** لكن للاستدراك اي [illegible] وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام [illegible] لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا [illegible] كان المنفي هو الاول او الثاني [illegible] **قوله** وهي تخالف بل [illegible] فكان مظنة ان يتوهم انهما في عطف الجمل مثل بل [illegible] في لكن [illegible] بل عمرو [illegible] **قوله** لكن لعمرو [illegible] لم تعتبره في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها [illegible]

[illegible marginal glosses]

الا بيان التغيير الصحيح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمها معا لانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقتضي له بدار بالفية اذ قال ما كان لي قط لكما لزيد وقال زيد باع مني او وهب لي بعد ما اقضي ان الدار لزيد وعلى المقتضي له القيمة للمقتضي عليه لانه اذ وصل فكانه تكلم بالنفي والاسناد معا فثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقتضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه لا على المقتضي له لا على زيد فيضمن القيمة فهو ان يتسق الكلام يتعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فنظر فيه ان الكلام متسق ام لا ان يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله او لا فان صلح حمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي ان لم يكن ما بعده تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب لا يكون الكلام متسقا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب وكذا امة زوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين يفسخ النكاح ويجعل لكن مبتدا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائة وخمسين فهذه المسئلة الكلام غير متسق لان النفي انما ورد على النكاح الاول بمائة فيكون فسخا للنكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائة وخمسين لانه لما نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائة وخمسون

[illegible]

عليه اي في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ... على ما ذكر ... وان كان في يد زيد ... لكن لم يمكن ... قوله لكن لعمرو ... تغيير لما هو المفهوم من الكلام ... ولا يثبت ... الاقرار ... اخبار **قوله** وعلى هذا قالوا اي لاجل ان بكرا ادعى في يد عمرو انها له ... وقال عمرو ... فقضي القاضي بالدار لبكر ... فقال زيد باع بكر الدار مني ... بعد القضاء فنفى ... فالوا الدار لزيد وعلى بكر المقتضي له قيمة الدار لعمرو المقتضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي ... ثبوت الملك لزيد وانما ... لانه لو حكم بالنفي ... ولا يقبل قوله ... اخبار بان الملك للغير ... ثم لا يثبت ... الكلام على آخره ... في حق الحكم ... لا حاجة الى ما يقال ... الحكم ... التقديم والتأخير ... **قوله** تكذيب الشهود اشارة الى ... لعمرو المقتضي عليه على المقتضي له ... تكذيب الشهود ... لعمرو المقتضي عليه ... لثبوت الملك ... **قوله** الا ان يتسق اي ينتظم ويتصل والمراد ههنا ان يرجع ما بعد لكن تداركا لما قبلها ... زيد لكن عمرو وما زيد قائما لكن عمرو قاعد ... وزيد قائم لكن عمرو ليس بقائم ... الكلام السابق ... ويكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والا اتساق يعد الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب حتى نفي القرض وثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال

[illegible]

... تكذيب المقر له للمقر ليس في اصل الشيء بل في الجهة ولا يغير ذلك فافترقا

او لاحد العبدين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو اخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر
او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى تشترط صلاحية المحل حينئذ اي حين ايقاع
العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في
الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار
فهنا من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار
لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما هو في الواقع فلما كان للبيان
وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا
اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح بناء على ان
او لاحد الشيئين ومبنى الوكالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة الانواع الجناية وهي
معلومة عادة وهي قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل والقتل والصلب جزاء القتل والاخذ واخذ المال جزاء وقطع اليد والرجل
او التخويف جزاء وصح النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

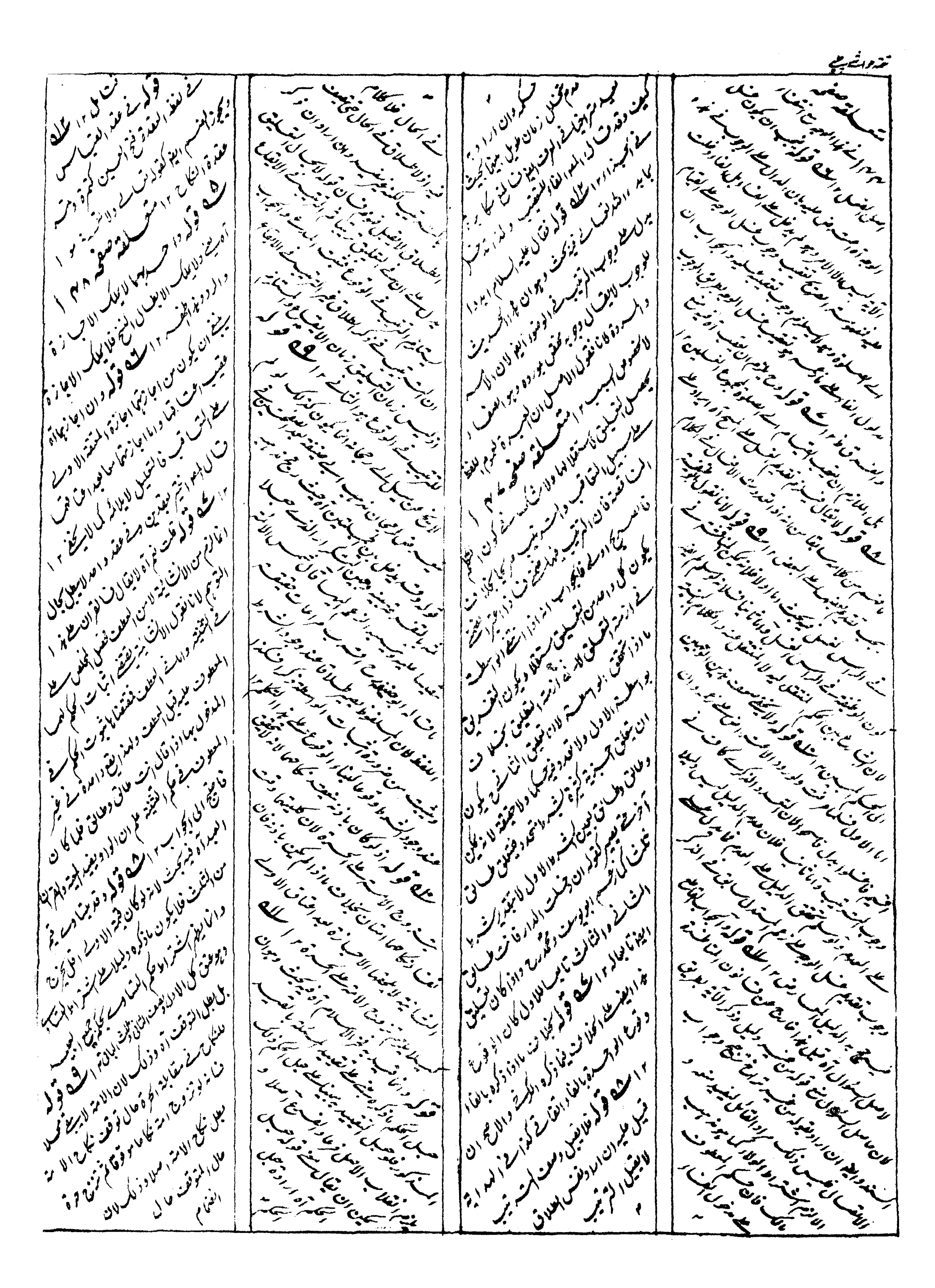
قال للاخيرين النكاح لكل من جيرة بانتين لانه يقتضي اجازة النكاح … …
اصل النكاح فلا يبطل صريح … وهو الموافق لما تفرع عليه من ان النفي في الكلام يرجع الى القيد … …
مقيد بالقيد آخر فان قيل النكاح العقد الموقوف … … **قوله او**
لاحد الشيئين فاذا كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم
احد الشيئين على التعيين … بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك انما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد الشيئين قد يكون لشك المتكلم فيه بان لا يعلم ان
الجائي احدهما لا بعينه وقد يكون للتشكيك … وقد يكون … مثل انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين … …
المتبادر … والتحقيق … …
على التقدير … … **قوله بخلاف الانشاء**
فانه يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام … وفي الامر للتخيير او للاباحة او للتسوية … فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية فانه بمعنى الامر … الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا … …
حينئذ ان كان الاصل فيه الحظر … … …
كما في خصال الكفارة … **قوله انشاء شرعا** … …
قيل هذا الكلام … **قوله** ويكون هذا انشاء … …
لا في معين … **قوله ايهما تصرف** … …
ان على الى ملك الموكل **قوله** وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية … …

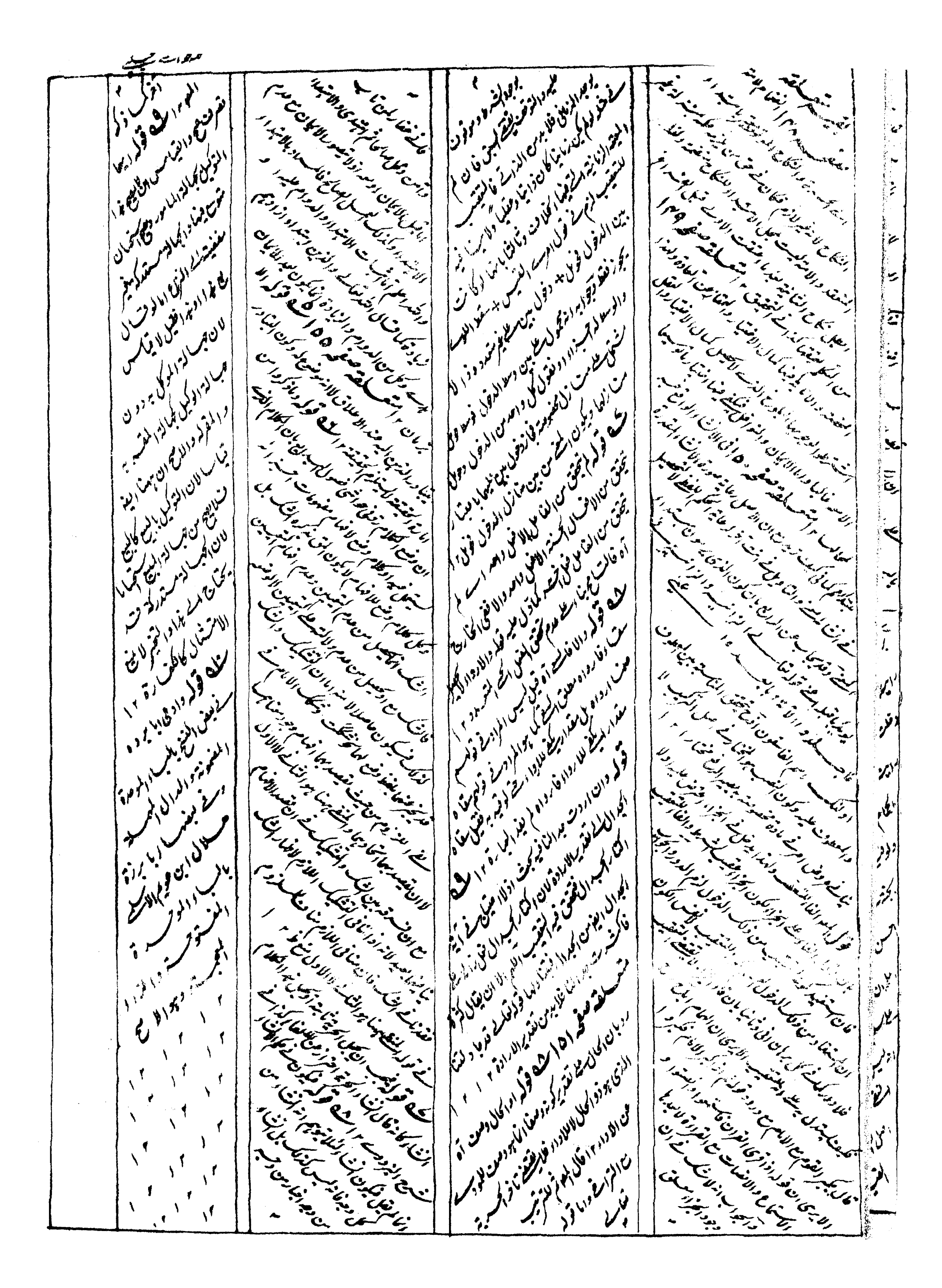
ولهذا ای ولان او لاحد الشیئین فان فی هذا حر او هذا العبد ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذی هو اعم من کل وهو غیر صالح للعتق بهذا وقال ابو حنیفة رحمه الله یحمل علی الواحد المعین مجازا اذ العمل بالحقیقة متعذر ولو قال لعبیده الثلثة هذا حر او هذا وهذا یعتق الثالث ویخیر فی الاولین کانه قال احدهما حر وهذا ویمکن ان یکون معناه هذا حر او هذان فیخیر بین الاول والاخیرین لکن حمله علی قولنا احدهما حر وهذا اولی لانه یعین الاول اذ حینئذ یکون تقدیره احدهما حر وهذا حر وعلی ذلک الوجه یکون تقدیره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذکور فی المعطوف علیه لا لفظ حران فالاول اولی لانه بغیر فی المعطوف ما هو مذکور فی المعطوف علیه والثانی ان قوله او هذا مغیر لمعنی قوله هذا حر ثم قوله وهذا غیر مغیر لما قبله لان الواو للتشریک فیتوقف صدر الاول فیتوقف اول الکلام علی الاخیر لا علی ما هو متوسط فیثبت التخییر بین الاول والثانی بلا توقف علی الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا یکون عطفا علی احدهما وهذا اولی الوجهان تعرفهما فاظن

انما ... بالتخییر ... فوقعت الجملة المذکورة فی معرض الخبر او علی انواع الجنایة المتفاوتة المعلومة عادة علی حسب ما یقتضیه ... علی انه روی عن ابن عباس رضی الله عنهما ان النبی صلی الله علیه وسلم وادع ابا بردة علی ان لا یعینه ولا یعین علیه فجاء ناس یریدون الاسلام فقطع علیهم اصحابه الطریق فنزل جبریل علیه السلام بالحد فیهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم یاخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم یقتل قطعت یده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما کان منه من الجاهلیة ... ومن اخاف الطریق ولم یاخذ المال ولم یقتل نفی والمعنی ان کل جماعة قطعوا الطریق ... فان قلت قطع الطریق ... لا یوجب ... قطع الطریق ... قاطع الطریق علیه ... فیها ... فیه الا الامام الخیار بین ... والمعنی ... الروایات فی حدیث ابن عباس ... [illegible]

بظاهر الحدیث **قوله** ولهذا ... ولکون او لاحد الشیئین ... قال ابو یوسف ومحمد رحمهما الله فیمن قال هذا حر او هذا مشیرا الی عبده ودابته ان الکلام باطل لغو لا یثبت به شیء لان وضع او لاحد الشیئین اعم من کل منهما علی التعیین والاعم یجب صدقه علی الاخص والواحد الاعم الذی یصدق علی العبد والدابة غیر صالح للعتق وانما یصلح له الواحد المعین الذی هو العبد وفیه بحث لان ایجاب العتق انما هو علی ... انه احد الشیئین لا علی المفهوم العام اذ الاحکام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ... ظاهر هذا الکلام انه لو نوی العبد ... یعتق بالنیة وقال ابو حنیفة رح لما تعذر العمل بالحقیقة یعنی الواحد الاعم فالعدول الی المجاز وهو الواحد المعین اولی من الغاء الکلام وابطاله والمعین من محتملات الکلام کما اذا قال ذلک فی عبدین له فانه یخیر ... بخلاف ما اذا قال فی عبده وعبد غیره فانه لا یتعین عتق عبده لان عبد الغیر ایضا محل لایجاب العتق لکنه موقوف علی اجازة المالک

قوله ولو قال لعبیده الثلثة هذا حر او هذا وهذا ... یعتق الثالث فی الحال ویخیر فی الاولین ... لان ... الکلام ... فی احد الاولین ... الثالث فیما سبق ... الکلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا لان المعطوف علیه هو الماخوذ من الکلام لا ... المذکورین ... وقیل ان لا یعتق احدهم فی الحال ویکون له الخیار بین الاول والاخیرین لان الثالث عطف علی ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنیة فکانه قال هذا حر او هذان حران کما اذا اطلق الکلام ... بحیث بالاول او بالاخرین جمیعا لا بالثانی وحده او بالثالث وحده فقال ... هذا ... الا ان ما ذکرنا ارجح لوجهین ... الاول ماخوذ من کلام شمس الائمة حیث قال الخبر المذکور فی الکلام ... هو لا یصلح خبرا للاثنین اذ یقال للواحد حر وللاثنین حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف للاشتراک فی ... الخبر





وهذا استعمل في النفي يعم ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي يحنث بفعل احدهما لانه حلف على ان يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل يدل على ان المراد احدهما اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذه اليمين للمنع فان كان لاجتماع الاسمين تاثير في المنع

في الخبر المذكور اولا اثبات خبر آخر مثله لا اثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا الخلاف مسئلة اليمين فان الخبر فيها للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كلامه وما ذكره المصنف ظاهر سببا للاتساع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا او تقتضي كلام شمس الائمة [illegible] ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذا حر وهذا حر بل هذا حر او هذا وهذا حران [illegible] يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير مثل [illegible] الجزء الثاني محل تغاير حريته الآخر كما مر في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا الثالث جملة [illegible] الواو للتشريك فتقتضي وجود الاول ولما قلنا لا ينافي التخيير بينهما بل يوجبه فانه اذا لم يمكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبتعين التشريك الثالث مع الثاني [illegible] عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم تثبت حرية احدهما ولئن **قوله** واذا استعمل في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه ولا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فنقول ان او لاحد الشيئين والذي في مثل ضربت زيدا او عمرا او في معنى لم اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش في احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدهما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احد خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلائل العموم فكذا بعد وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موضع الاباحة فلا دلالة ان الضمير راجع باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في ذلك الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني باو على الاول والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذين فيحنث بالاول او بالمجموع الاخيرين لا بالثاني او بالثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني [illegible] لا الاول ترجيحا للقرب [illegible]

او اذا استعملت في النفي فهي لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احدهما فيفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور الآيات [illegible] وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني [illegible] النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان للنفس التي لم تقدم الايمان ولم تكسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله

ای انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفی المجموع کما اذا حلف لاتینا ول السمک واللبن فهنا للاجتماع تاثیر فی المنع فان تناول احدهما لا
اما فی الصورة الاولی فالدلیل دل علی انه انما حلف لاجل ان کلا منهما محرم فی الشرع فالمراد نفی کل واحد منهما فیحنث بفعل احدهما وایضا لما
ان الواو للجمع فانهما ایضا ثابتة عن العاقل فیحتمل ان یراد لا افعل المجموع فلا یحنث بفعل واحد منهما ویحتمل ان یراد لا افعل هذا ولا افعل هذا
فیتعدد الیمین فیحنث بفعل کل واحد منهما فیحتاج الی الترجیح بدلالة الحال وهو ما ذکرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بدیع یحتاج الیه فی کثیر من
المسائل + وقد تکون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثین والفرق بینها وبین التخییر ان المراد فیه احدهما فلا یملک الجمع بینهما بخلاف الاباحة
فله ان یجالس کلا الفریقین + اعلم ان المراد بالتخییر منع الجمع وبالاباحة منع الخلو + ویعرف بدلالة الحال ان المراد ایهما فعلی هذا قالوا فی لا اکلم
احد الا فلانا او فلانا ان له ان یکلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار لحتی کقوله تعالی لیس لک من الامر شیء او یتوب علیهم لان احدهما
یرتفع بوجود الآخر کالمغیا یرتفع بالغایة فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلک فان دخل الاولی او لا حنث وان دخل الثانیة اولا
علی نفی العموم ای النفس التی لم تجمع بین الایمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو فی النفی فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفی المجموع یجوز ان یکون بنفی احدهما الا ان تدل قرینة حالیة
او مقالیة علی انها للشمول لنفی وسلب الحکم عن کل واحد کما اذا حلف لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم کما اذا اتی بلا الزائدة المؤکدة للنفی مثل ما جاءنی زید ولا عمرو فی معناه
انه ان قامت القرینة فی الواو علی الشمول لعدم فذاک والا فهو لعدم الشمول واو بالعکس ما ذکره المصنف من انه ان کان للاجتماع تاثیر فی المنع فلعدم الشمول والا فللشمول العدم
لیس بمطرد فانه اذا حلف لا یکلم هذا او هذا فهو نفی المجموع مع انه لا تاثیر للاجتماع فی المنع ومثله اکثر من ان یحصی **قوله** وقد یکون للاباحة لا خفاء فی ان مثل قولنا
افعل هذا او ذاک یستعمل تارة فی طلب احد الامرین مع جواز الجمع بینهما ویسمی اباحة وتارة فی طلبه مع امتناع الجمع ویسمی تخییرا او الاباحة والتخییر قد یضاف ان الصیغة الا
وقد یضاف الی کلمة او والتحقیق ان کلمة او لاحد الامرین وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الکلام ودلالة القرائن وهذا کما قالوا انها فی الخبر للشک وهو مستم
فسر التخییر بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا یمتنع الجمع فی التخییر کما فی خصال الکفارة وکما اذا حلف لیدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جمیعا لم یحنث و
قد لا یمتنع الخلو فی الاباحة کما فی جالس الحسن او ابن سیرین اذ لم یکن الامر للوجوب وکما اذا حلف لا یکلم الا زیدا او عمرا فانه لو لم یکلم واحدا منهما لم یحنث قلت ما ذکره
مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو فی الاتیان بالمامور به ففی صورة الاباحة اذا لم یجالس واحدا منهما لم یکن آتیا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جمیعا
کانت مجالسة کل منهما اتیانا بالمامور بخلاف ما اذا جمع بین خصال الکفارة فان الاتیان بالمامور به انما یکون فی واحدة منها وجواز غیرها انما هو بحکم الاباحة
الاصلیة حتی لو لم یکن لم یخیر کما اذا قال بع هذا العبد او ذاک وطلق هذه الزوجة او تلک **قوله** وتستعار ای تستعار او لحتی اذا وقع بعدها مضارع منصوب و
لم یکن قبلها مضارع منصوب فعل ممتد یکون کالعام فی کل زمان ویقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعده ونحو لالزمنک او تعطینی حقی لیس المراد ثبوت احد الفعلین بل ثبوت
الاول ممتدا الی غایة هی وقت اعطاء الحق کما اذا قال لالزمنک حتی تعطینی حقی فصار او مستعارا لحتی والمناسبة ان کلا واحد المذکورین وتعیین کل منهما باعتبار الخیار
قاطع لاحتمال الآخر کما ان الوصول الی الغایة قاطع للفعل وهذا معنی قوله لان احدهما ای احد المذکورین من المعطوف والمعطوف علیه یرتفع بوجود الآخر کما ان المغیا یرتفع بالغایة
وینقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الی ان او هذه بمعنی الی ان لان الفعل الاول ممتد الی وقوع الفعل الثانی او الا ان الفعل الاول ممتد فی جمیع الاوقات الا وقت وقوع الفعل
الثانی فعنده ینقطع امتداده وقد مثل لذلک بقوله تعالی لیس لک من الامر شیء او یتوب علیهم ای لیس لک من الامر فی عذابهم او استصلاحهم شیء حتی یقع توبتهم او تعذیبهم
وذهب صاحب الکشاف الی انه عطف علی ما سبق ولیس لک من الامر شیء اعتراض والمعنی ان الله تعالی مالک امرهم فاما ان یهلکهم او یهزمهم او یتوب علیهم او یعذبهم فلو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلک بالنصب کان بمعنی حتی اذ لیس قبله مضارع منصوب یعطف علیه فیجب امتداد عدم دخول الدار الاولی الی دخول الثانیة حتی لو دخلها اولا حنث
ولو دخل الثانیة اولا بر فی یمینه لانتهاء المحلوف علیه کما لو قال والله لا ادخلها الیوم فلم یدخل حتی غربت الشمس لم یقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول
لیس بمستقیم لولا امتناع فی عطف المثبت علی المنفی وبالعکس حتی لو قال او ادخل تلک بالرفع کان عطفا الا انه یحتمل ان یکون عطفا علی الفعل مع حرف النفی حتی
یکون المحلوف علیه احد الامرین عدم دخول الاولی او دخول الثانیة فلو دخل الاولی ولم یدخل الثانیة حنث والا فلا ویحتمل ان یکون عطف

حتی للغایة نحو حتی مطلع الفجر وحتی راسها وقد یجی للعطف فیکون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل علی جملة مبتدءة فان ذکر الخبر نحو ضربت القوم حتی زید غضبان ❊ جواب الشرط ههنا محذوف ای فیها او فالخبر ذلک ❊ والا ❊ ای وان لم یذکر الخبر ❊ یقدر من جنس ما تقدم نحو اکلت السمکة حتی راسها بالرفع

ای ماکول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء الیه فالغایة نحو حتی یعطوا الجزیة وحتی تستانسوا والا فان صلح لان یکون سببا للثانی یکون

بمعنی کی نحو اسلمت حتی ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدی حر ان لم اضربک حتی تصیح حنث ان قطع قبل الصیاح لان حتی للغایة فی مثل هذه

الصورة ❊ وان قال عبدی حر ان لم اٰتک حتی تغدینی فاتاه فلم یغده لم یحنث لان قوله حتی تغدینی لا یصلح للانتهاء بل هو داع الی الاتیان والاتیان

یصلح سببا والغداء جزاء فحمل علیه ولو قال حتی اتغدی عندک فللعطف المحض لان فعله لا یصلح جزاء لفعله فصار کقوله ان لم اٰتک فاتغدی عندک

حتی لو اتغدی من غیر تراخ بر ولیس لغداء ❊ ای للعطف المحض ❊ نظیر فی کلام العرب

عطفا علی الفعل نفسه حتی یکون الفعلان فی سیاق النفی ویلزم شمول العدم بوقوع او فی النفی فیحنث بترک احدی الدارین ایهما کانت کما اذا حلف لا یکلم زیدا او عمرو او هند الظهران او فی قوله تعالی لا جناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فریضة عاطفة منفیة للعموم ای عدم الجناح مقید بانتفاء الامرین ای المجامعة وتقدیر المهر حتی لو وجد احدهما کان جناح ای تبعة بایجاب المهر فیکون او تفرضوا مجزوما معطوفا علی تمسوهن ولا حاجة الی ما ذهب الیه صاحب الکشاف من انه منصوب باضمار ان علی معنی الا ان تفرضوا او ان تفرضوا ای ما لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الی تقدیر المهر **قوله** حتی للغایة ای للدلالة علی ان ما بعدها غایة لما قبلها سواء کان جزءا منه کما فی اکلت السمکة حتی راسها او غیر جزء کما فی قوله تعالی حتی مطلع الفجر فانها عند الاطلاق فالاکثر علی ان ما بعدها داخل فیما قبلها وقد یکون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها فی الاعراب وقد یکون ابتدائیة یقع بعدها جملة فعلیة او اسمیة مذکور خبرها او محذوف بقرینة الکلام السابق وفی الکل معنی الغایة وفی العاطفة یجب ان یکون المعطوف جزءا من المعطوف علیه افضلها او ادونها فلا یجوز جاءنی الرجال حتی هند او یکون الحکم فانیا فیه شیئا فشیئا حتی ینتهی الی المعطوف لکن بحسب اعتبار المتکلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد یجوز ان یتعلق الحکم بالمعطوف اولا کما فی قولک مات کل اب لی حتی اٰدم او فی الوسط کما فی قولک مات الناس حتی الانبیاء او لا یتعین العاطفة الا فی صورة النصب مثل اکلت السمکة حتی راسها بالنصب فالاصل هو الجار فلان العاطفة لا تخرج عن معنی الغایة نظرا الی ان المعطوف یجب ان یکون جزءا من المعطوف علیه وهذا الحکم یقتضیه حتی من حیث کونها غایة لا من حیث کونها عاطفة بل الاصل فی العطف المغایرة والمباینة کما فی جاءنی زید وعمرو ویمتنع حتی عمرو بالعطف کما یمتنع بالجر ذکره ابن یعیش **قوله** فان ذکر الخبر جوابه محذوف ای فیها ونعمت والمعنی فرحبا بالقضیة ونعمت القضیة وهذا المعنی لطیف یجری فی جمیع موارد استعمال هذه الکلمة فاعرفه **قوله** وان دخلت الافعال حتی الداخلة علی الافعال قد یکون للغایة وقد یکون للمجرد السببیة المجازاة وقد تکون للعطف المحض ای التشریک من غیر اعتبار غایة وسببیة والاول هو الاصل فیحمل علیه ما امکن وذلک بان یکون ما قبل حتی محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلک الامر الممتد الیه وانقطاعه عنده کقوله تعالی حتی یعطوا الجزیة فان القتال یحتمل الامتداد ووقوع الجزیة یصلح منتهی له وکقوله تعالی حتی تستانسوا ذلک فان المنع من دخول بیت الغیر یحتمل الامتداد والاستیناس یصلح منتهی له وجعل حتی هذه داخلة علی الفعل نظرا الی ظاهر اللفظ وصورة الکلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهی داخلة حقیقة علی الاسم **قوله** والا ای وان لم یحتمل الامتداد او لم یصلح الاخر الانتهاء الیه فان صلح الصدر ان یکون سببا للثانی ای للفعل الواقع بعد حتی یکون حتی بمعنی کی مفیدة للسببیة والمجازات لان جزاء الشیء مسببه یکون مقصودا منه بمنزلة الغایة من المغیا نحو اسلمت حتی ادخل الجنة فان ارید بالاسلام احداثه فهو لا یحتمل الامتداد وان ارید الثبات علیه فدخول الجنة لا یصلح منتهی له بل الاسلام ح اکثر واقوی وبهذا یظهر فساد ما قیل فی المناسبة بین الغایة والسببیة ان الفعل الذی هو السبب ینتهی بوجود الجزاء او المسبب کما ینتهی المغیا بوجود الغایة علی انه لو صح ذلک لکان حتی للغایة حقیقة حیث احتمل الصدر بمعنی سبب الامتداد والاخر معنی السبب الانتهاء الیه **قوله** والا ای وان لم یصلح الصدر سببا للثانی فحتی للعطف المحض من غیر دلالة علی غایة او مجازات فاذا وقعت حتی فی المحلوف علیه ففی الغایة یتوقف البر علی وجود الغایة لیتحقق امتداد الفعل الی الغایة وفی السببیة لا یتوقف علیه بل یحصل البر بالفعل لیتحقق الفعل الذی هو سبب وان لم یترتب علیه المسبب وفی العطف یشترط وجود الفعلین لیتحقق التشریک وتوضیح ذلک فی الفروع فلو قال عبدی حر ان لم اضربک حتی تصیح حتی للغایة لان الضرب یحتمل الامتداد ویتجدد الامثال ❊

بل الحقر عوه اى الفقهاء به استعارة حروف الجر الباء للالصاق وللاستعانة وهو فيدخل على الوسائل كالآلات فان قال ان بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان آذن لك اى ان قال لا تخرج الا آن آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية

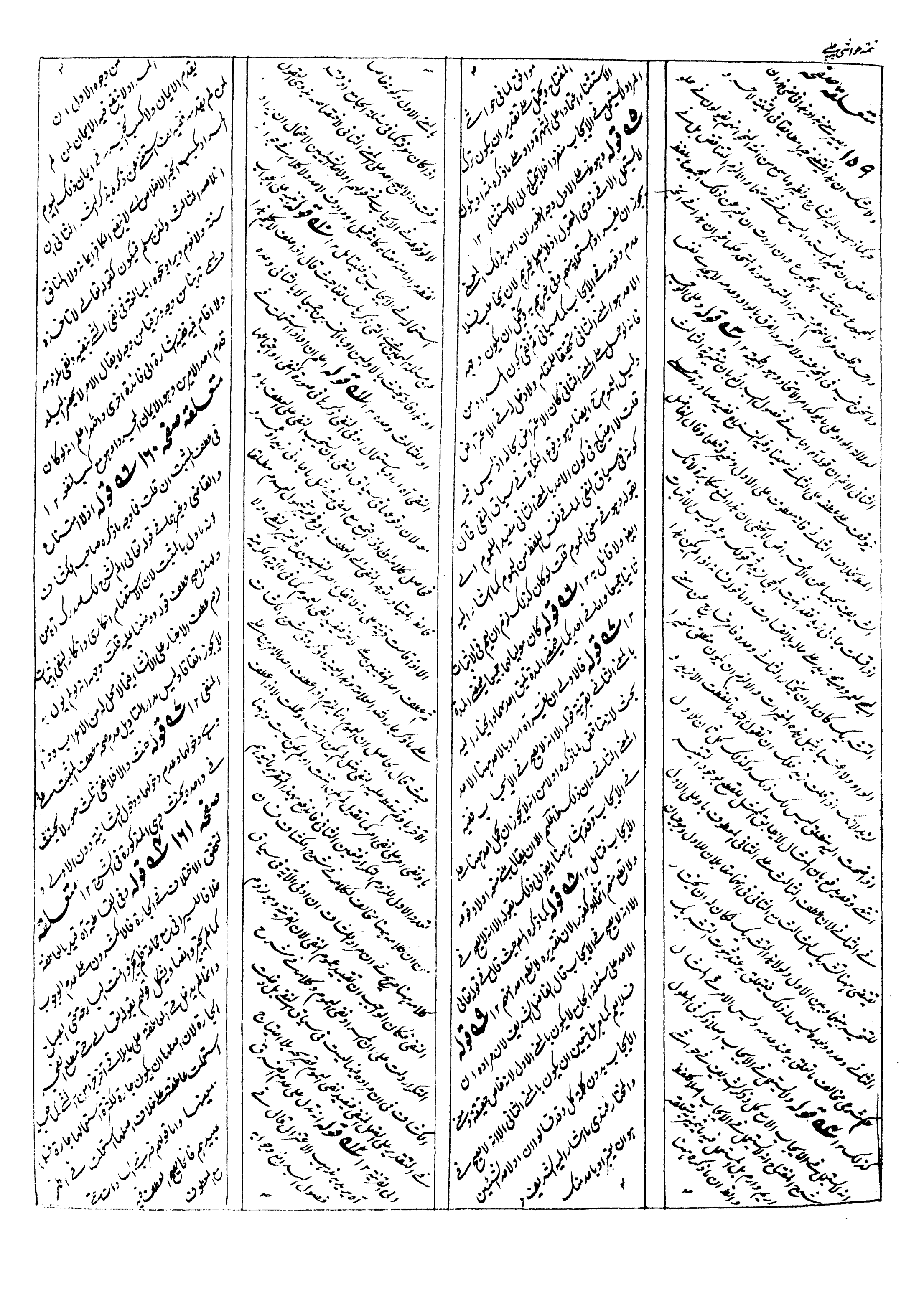
مع ان الضرب يصلح ممتدا له فلو امتنع عن الضرب يسيل الصباح حتى بعده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية لان الغاية ان تعد الكلام اعني التغدية لا يصلح انتهاء للاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فلا يصلح انتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن حل الغاية يصلح للامتداد والمصدر اليه ونفوذ عاصمه كما يصلح للضرب مرة يقال ان المصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وفي حسب المدة وما ذكره المصنف اقرب لان الاتيان يحتمل ان يتجدد مثال الجملة بمجموع احتمال المصدر للامتداد والاخر انتهاء اليه يصلح الاتيان سببا للتغدية لانه احسان يدعي الى مجازاة سببا للاحسان الحال والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان لا يخفى عليك ان الاستدامة قد يعتبر في الغاية كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في تعم الاستثناء فان المغيا هنا الفعل ومع المنع يتعوى على القرائن ولو قال بايعته بمعنى تغديني عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله والمجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة نحو تصل آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول والاستباع في كون بعض فعل الشخص سببا للبعض ومقتضيا اليه كالاتيان الى التغدي منه ادخل حتى للعطف المحض فيقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام وهو اليه ذهب انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في شرح الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فلا ترتيب سواء كان مع النية اتى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر ونما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام هو ان اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر وادعى عليه انه اذ لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان تاتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقت مثل ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اعترف يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها للتعقيب شبه الغاية فالعمل بالقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن هو ممن يحتج عنه الثقة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم لكونه موافقا لما ذكره في الزيادات وانما لم يحمل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يقرب منه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل

والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان مع ان الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت فى الة المسح نحو مسحت الحائط بيدى يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت فى المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا المسح برؤسكم اعلم ان الالة غير مقصودة بل هى واسطة بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره اليه والمحل هو المقصود فى الفعل المتعدى فلا يجب استيعاب الالة بل يكفى منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل فى مسحت الحائط بيدى لان الحائط اسم للمجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف الالة فاذا دخل الباء فى المحل وهى حرف مخصوص بالالة فقد شبه المحل بالالة فلا يراد كله انما يثبت استيعاب الوجه فى التيمم وان دخل الباء فى المحل فى قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا فى خلفه او بحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب على ان استعمال ويراد به الوجوب فى على من ان اليمين لعلو وكرته بمعنى

او بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالملك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات افرع فخر الاسلام رح دخولها فى الاثمان على كونها للالصاق وجه ان الملصق فى للالصاق وهو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل الباء على الاثمان التى هى بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا فيثبت فى الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال فى المجلس والكر مسلما فيه حتى لم يشترط التاجيل وقبض راس المال فى المجلس ونحو ذلك لا يجرى الاستبدال فى الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذنى معناه الاخروجا ملصقا باذنى وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا الخروج الملصق باذنى فانه نكرة فى سياق النفى فتعم فاذا اخرج منها البعض بقى ما عداه على حكم النفى فيكون هذا من قبيل لا اكل الا اكلا ان المحذوف فى حكم المذكور من قبيل لا اكل لما سيجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز فيه نية التخصيص الا ترى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة ولا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم فى الازمان والاحوال فظهر انما ذكر فى الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى فتعم ليس كما ينبغى قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه حكمه وبالكل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول ههنا جهة الشك يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان اذن فيكون بمنزلة الا باذنى وحذف حروف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار فى المبسوط الى الجواب بان قولنا الا ان اذن ليس بكلام مستقيم بخلاف قولنا الا ان آذن لكم فانه محتمل للوجهين استعمالا واما وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية والنقلية وهى انه كان يؤذى النبى قوله قالوا ان دخلت فى آلة المسح المسح هو امرار اليد المبتلة على العضو وبالجملة فهو يحصل به الالصاق فلا يشترط استيعاب الالة او اضاف المسح الى الرأس فى قوله الحنفية يكون مقدار ما يحصل به الالصاق وهو مقدار الربع استفادوا من هذا الاصل الوضعى ان الشافعى رحمه الله قال ان الالصاق فى الآية مطلق فيتناول ما يطلق عليه اسم المسح الشافعى وبهذا قال ان الباء فى الآية لالصاق المسح بالرأس فيتناول الاستيعاب وغيره وادعى ان المراد البعض فالشافعى اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال فى الاية وذهب ابو حنيفة رضى الله عنه على انه ليس المراد حصوله فى ضمن غسل الوجه مع عدم تادى الفرض به فالقائل المراد البعض مقدار فصار مجملا بينه النبى صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعى بان عدم تادى الفرض بما حصل فى ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف بناء على الخلاف فى اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد فى التيمم مع دخول الباء

ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق بهذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بالحقيقة اي عند ابي حنيفة رح كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا فالاثلاث والاجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ومن فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى للانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية فظاهر والا فان امكن اعلاقه بمحذوف دل الكلام عليه فذلك نحو بعت الى شهر تاجيل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز او التاخير يقع عند مضي شهر عند زفر رح يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك او اكلت السمكة الى راسها لا يدخل تحت المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فهو كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي ان تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول الى الابط فذكرها للاسقاط وذكرها اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى

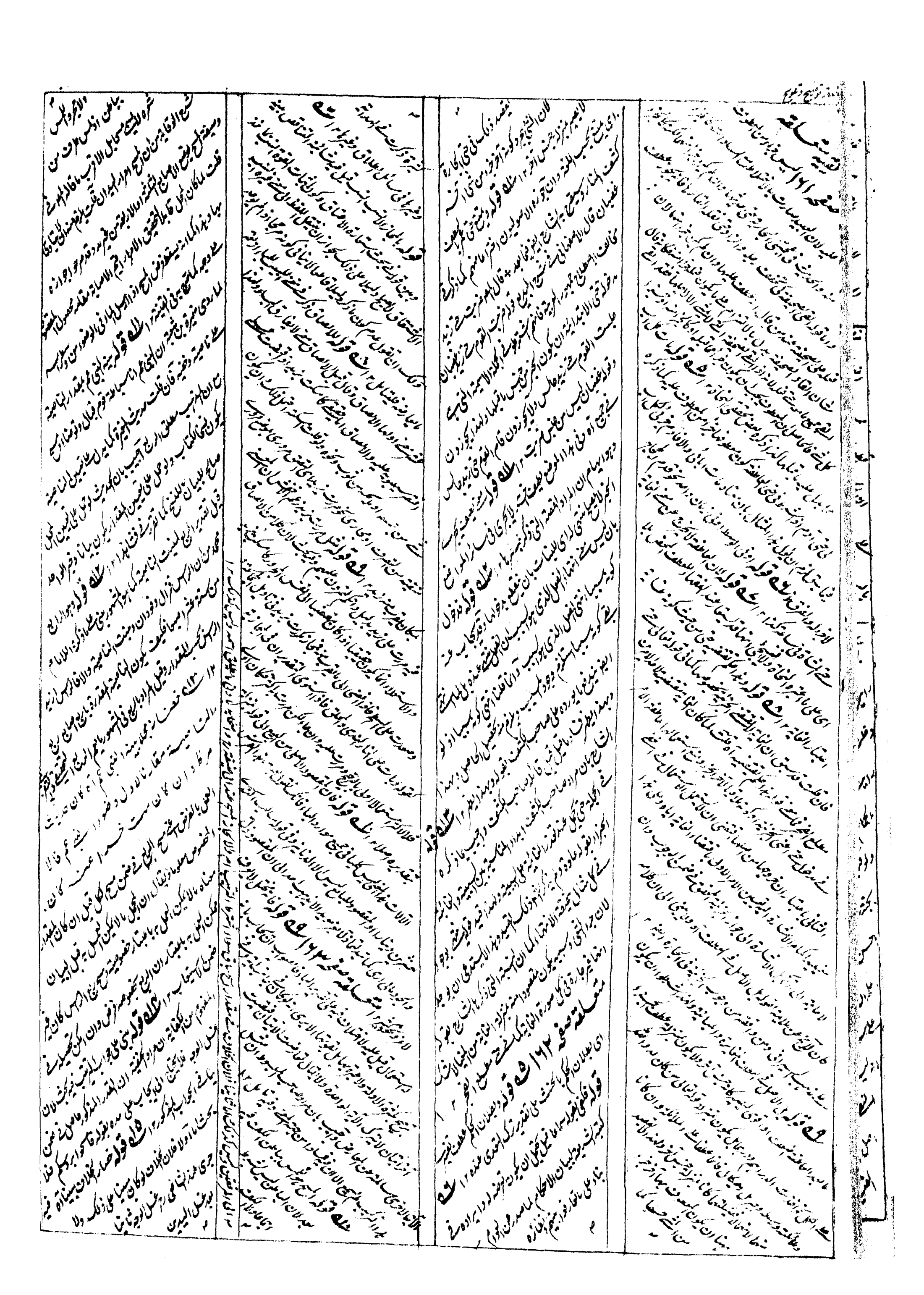
فنذهب بالسنة المشهورة ... كقوله تعالى ... قوله ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى ... كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك ... كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عنده ... للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة ... الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة ... كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ... تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط ... الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب بحصتها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتها فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض المطلق شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين والتبعيض ... والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصلها التبعيض ... بسبيل الطباق ... اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبل التاجيل قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا الانتهاء الى الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهو لا يدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة الى راسها او لا كالبستان الى الحائط وهذا اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها



تعلیقہ صفحہ ۱۵۹

تعلیقہ صفحہ ۱۶۰

صفحہ ۱۶۱



وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول لامجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الامجازا او عكسه اي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الامجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في اي بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكر في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لا يتناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب الشك كذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك ان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اي البعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بنوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست غسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة ذلك لان اليد اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق فيفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية سقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط

المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا في مسئلة السمكة فتناول الاكل الراس عندهم ولا تتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان تتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكر الليس لمد الحكم اليها لان الحكم متناول الاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم تتناولها كالصيام الى الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه قابل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله ان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي بعدها وقوله الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم تتناولها وجزاؤها قوله فكالتي اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات عدم الغاية داخلة او غير داخلة الاثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله ان تناول هو قوله فتدخل تحت المغيا لان قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم وعلم فعلم المصنف **قوله** وللنحويين الليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب بضعفه وتركيبه المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما بين الدليل فلهذا دخل فيشمل قراءة الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قراءة الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول والمذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكر يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار او لا انه لا يدخل فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا او غاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا اقترن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة

فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار باقيا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي ولا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطالب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فاذا قال انت طالق غدا يقع في اول النهار فيكون واقعا في جميع الغد وان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار

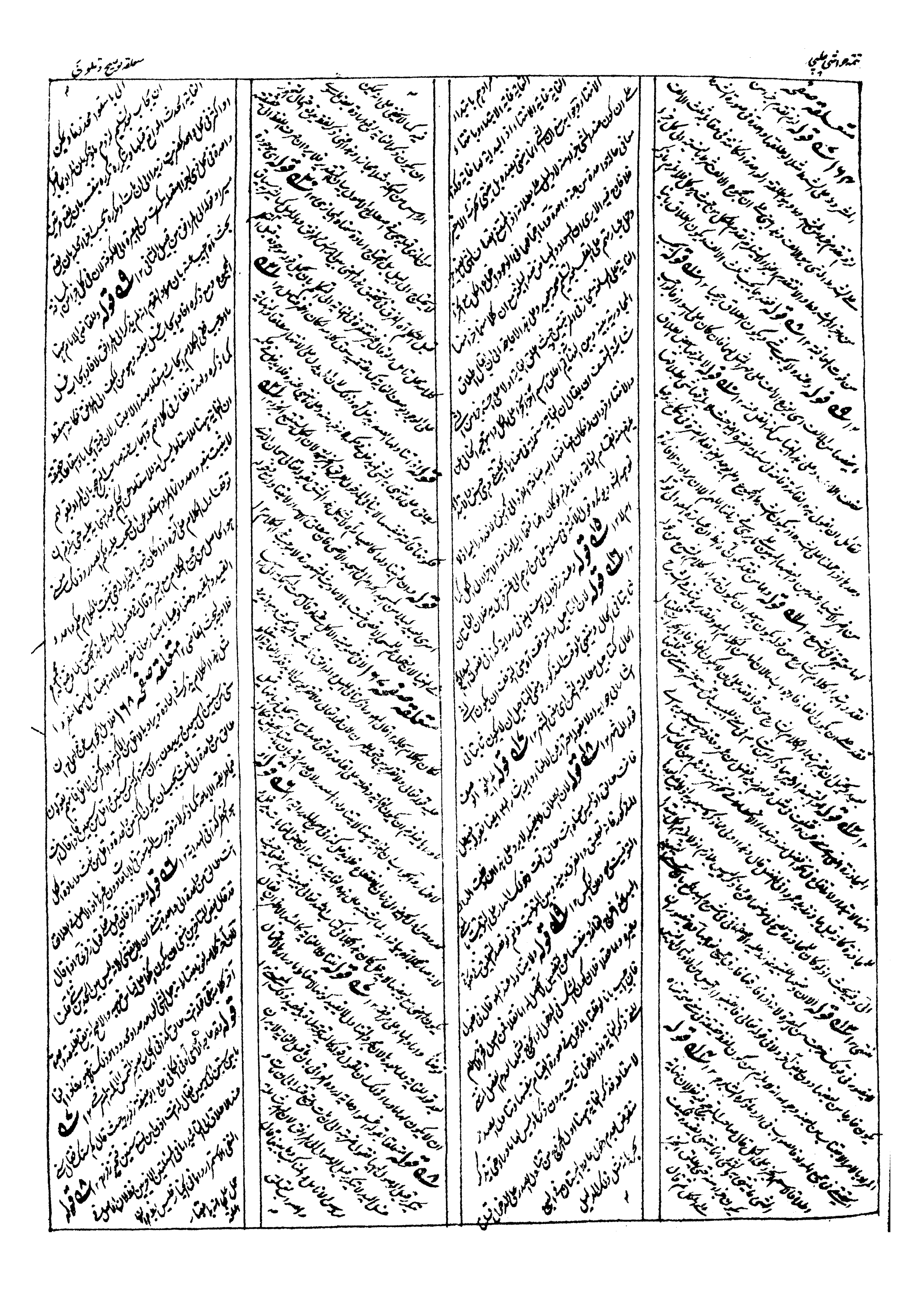
يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المصنف رحمه الله فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء كل عدد ولكن اذا ثبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال له علي من عشرين الى اثنين او ما بين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة علي اثنان وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاعداد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلا منها واحد مما يدل على ذلك انهم لم يذكروا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فايتماثل ولا بناء على هذا وجب ما بين الاول والعاشر وفي الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فانه الايقاع للثانية وهي لا يتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظه على ما ذكره غيره ولان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الكلام يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب فعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كما يقال بعته منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وقد حاجه الاصمعي في ذلك قال اتقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع وستين فتحير زفر رحمه الله قوله لما ذكرنا في المرافق يتعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم يتناول عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم عنده وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق بالطلب اي الثمن ثم عدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه التوقيت وهو ما حصل بالاولى بالطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك تبعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله في الاجال في الايمان جمع اجل ويمين والصواب في الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجال اليمين قال شمس الائمة رحمه الله في الاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاجيل المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في للظرف بان يشتمل المجرور بها على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه لا ببعضه بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل

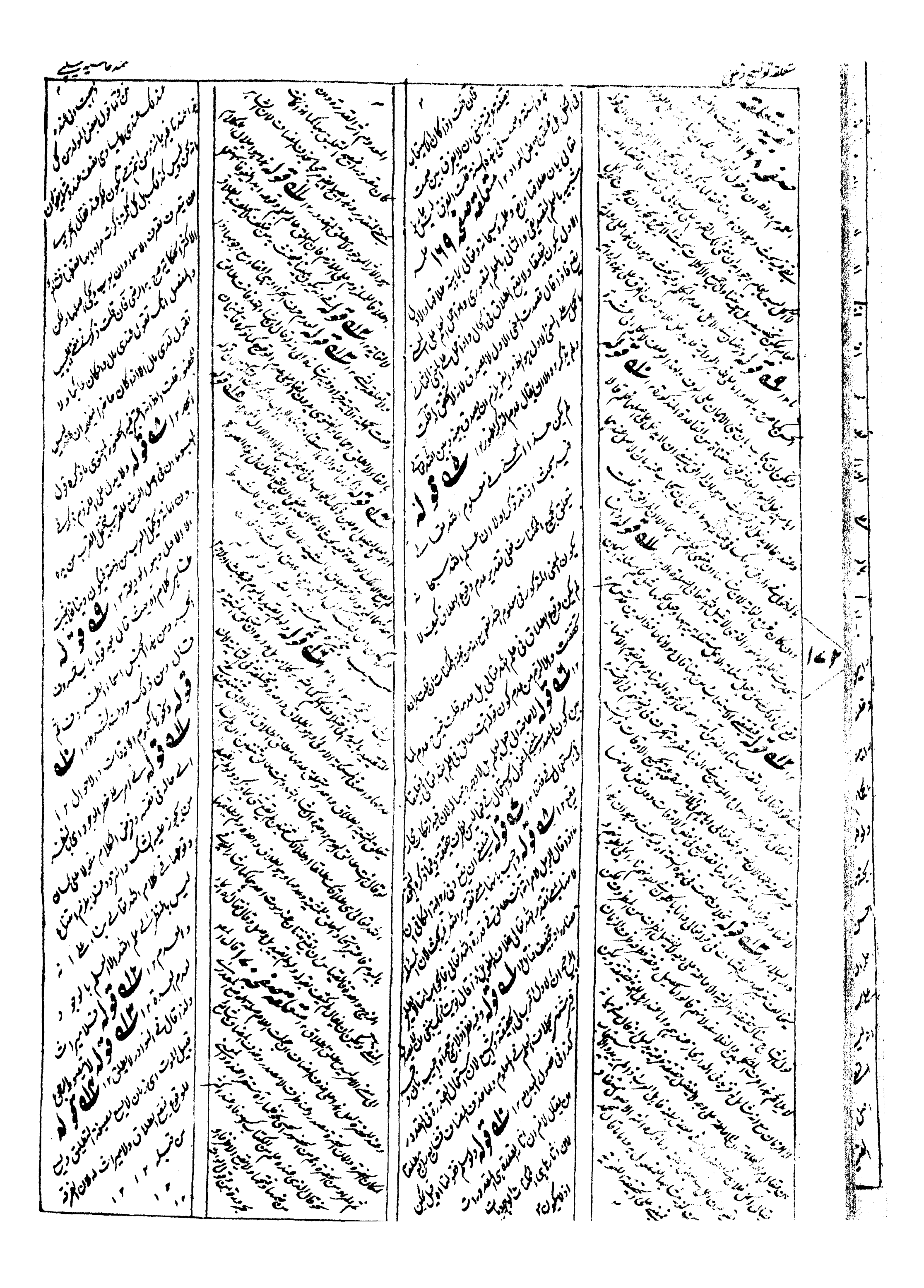
طلق حالا الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم - اما ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله تعالى وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى ،

ثم يقع لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وتخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه اذا قال مرة بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد فيكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله قوله طالق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لانه لا يمتنع ان يقع في مكان دون مكان اذ لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يريد انت طالق في دخولك الدار او يحذف المضاف او يستعمل المحل في فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار في تقت نحو اما جاء الصدر بمعنى الزمان فانه يتناوله وعلى استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول فقال قيل وقوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه نظيره الاجنبية لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا يقع كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال ان تزوجتك فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور مما لا يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط به لكن فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور ومثل ذلك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف رحمه الله تعالى وعند محمد رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء وانعدام حكمه لا لطريق التوقف عليها وهي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون مبنيا على تقدير التعليق لا على تقدير الانعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل الجن والملك وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير مشية الله تعالى محال فالتعليق بالمستحيل معه وقوع الطلاق لغوهم وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة في اليوم فقد شاء الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى لا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثانية فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبتت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله ان لم يشاء الله في اليوم

اسماء الظروف مع المغايرة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما ينافي قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما ينافي قوله قبل واحدة صح وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف تكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان لا شرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر حياته

فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق وهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كما ذكر في المحيط والقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشية الله التطليقتين قد وجد المعلق به قبيل الموت او لو شاء الله التطليقتين لا وقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في المسئلة ان لم يشاء الله طلاقك الدليل على ما ذكرنا ما في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تبارك وتعالى خبر الشرط معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه تقدم وفي المنتقى لم يوجد حتى يجيء التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها اثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات الشرط لان بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط وارد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك احد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والمراد القبلية المعنوية اي الوصف المعنوي وان فاتت الجملة الظرفية وقتها واحدة لنعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة تدليس وسعه تقديم بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى الاسبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان في مثل لفلان علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم او الدرهم بعد الدرهم يجب درهما **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلامهم عليه **قوله** ان للشرط اي للتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى **قوله** فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمتلفظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما اشترط لحقيقة التطليق بل يكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت ولا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك فيه له





وإذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو [illegible] وإذا تصبك خصاصة فتجمل وعند

البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف وهو لامر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى

سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما

كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك

اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس قال ابو يوسف ومحمد كلمة اذا كما هي في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان

محمول على الاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت عند ابي حنيفة رح كان اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رح كقوله ان لم اطلقك انت طالق

قوله اذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب [illegible] الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزيين وتكلف التجمل وكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالان صرت وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وغنى وديانة فصرت الان اكل الشحم [illegible] وفي كلام فخر الاسلام رح وغيره ان اذا ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان [illegible] استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان [illegible] حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن من مفاجات المكروه لانه لما وطن نفسه على ذلك فلا يكون اتيان المكروه بطريق المفاجات لانه انما يكون حين وقوع الشيء من غير توقع وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل [illegible] من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل وليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا امتنع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كالشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فهو معين ومخصص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان [illegible] الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق [illegible] والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا ينكر ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله وهو لامر كائن اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها وعند نزول الحادثة او منتظر لا محالة اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال [illegible] الامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله** ومتى للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه الا انه لا نزاع في انها كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة توهم في بيت شاذ جازم بها المضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه

فاحتاج ابو حنیفة رحمه الله تعالى الى الفرق والفرق انه لما جاز لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثم في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك + اى لما جاز اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا تقع بالشك فصار مثل ان في ثمه اى في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك + وكيف للسؤال عن الحال فان استقام + اى السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اى فيها او يحمل على السؤال عن الحال + والا بطلت + اى ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف وحينئذ + فيعتق في انت حر كيف شئت + لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق او انت حر باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اى كونه رجعيا او بائنا حقيقة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذلك والا فرجعية وهذا لانه كما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما تقع ما نوياه وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين بالاتفاق فلانه فوض اليها والاتفاق فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا فتساقطتا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا + اى في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها وعندهما لا يقع ما لم تشأ لان ما لا يكون ممنزلا تبعيل المحسوسات فحاله وحاله سواء + اعلم ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا لعرض ثان بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر تبعا وحالا فيه فنقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به والاصل وجوده بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لو انه كان لا احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر

قوله ...... اذا بمعنى متى فى انه لا يسقط عنده بمعنى الظرف وهو مذهب البصريين وعند ..... الكوفيين قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق بين اذا لم اطلقك فانت طالق ..... حيث جعل اذا في الاول بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر حيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك يتقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا فاذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك ..... اى ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة واذا قرن بمتى شئت صار اجماعا الى ..... للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة

قوله كيف للسؤال تعديل من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد ..... مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يجب بحثها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشروط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال خاصة للمن لا خاء في انها تستعمل في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها او الا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا ...... بل صارت مجازا اذ المعنى انت طالق باية كيفية شئت وهذا ظاهر من كلام المص ..... لا بمنزلة اى لا لانها مبنية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعير لاى الموصولة والجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله اما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال او بغير مال وعلى التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشيئة له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت طلقة يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة لها بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على

فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو
انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي
شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانه
فسرها بما يتعين منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق ش اعلم ان علماءنا رحمهم الله تعالى لما قالوا بوقوع الطلاق البائن
بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق
في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع
بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسرت بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب
الى هذا التكلف [illegible] ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز [illegible] تفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم [illegible]

[illegible] الطلاق [illegible] تتصل [illegible]
تفويض الاحوال [illegible] التفويض [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بانكار [illegible] كالمتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها [illegible]
[illegible] الملك في المبيع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الطلاق [illegible]
والمعلق [illegible] الطلاق [illegible] قوله فصل [illegible]
والكناية [illegible] الصريح لا يحتاج الى النية [illegible] الكلام [illegible] على لسانه انت طالق او انت حرة
الطلاق او العتاق [illegible] انت طالق [illegible] والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد
[illegible] قوله ولاستتارها اي خفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب الحد [illegible]
زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها [illegible] فلا يحد بالتعريض [illegible] كما يقول المحتاج
[illegible] الكلام [illegible] فاذا قال لست بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع
من الكناية [illegible] كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله قالوا كنايات
الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بتلة انت حرام تطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل
ظاهرة على كل قدر من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويتعلق فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي
متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيرها فاستتر المراد لا في نفسه بل متبادرا بابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتيج الى النية ليزول الابهام
المحتاج بتعيين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى

١٧٥

الا في اعتدى فانه يقع به الرجعي هو استثناء من قوله تطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ح ير عليه انه ذكر ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا السبب ليس كذلك

ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد به ان معنى ما نها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان مراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فيطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى في ذلك الا بالانتقال من اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم بالمعنى المخصوص به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا فلا يلزمه البينونة لانه قد يكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب لا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا فلا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة وهذا على ما ذهب اليه صاحب الكشف في تفسير علماء البيان ودليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص منه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم والدنانير او نعم الله تعالى عليك او ما يعد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بانه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز فاجاب بان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وحيث ان المشروط في اطلاق المسبب على السبب اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبيه كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد مشروع بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول

لذا استبری رحما بعین ہذا البیان ای البیان الذی ذکر فی ... باستبراء الرحم لاشتغاله ... زوج آخر فاذا نوی اقتضی الطلاق ...

وکذا انت واحدة ای یحتمل الطلاق فاذا نوی النقع ... واحدة ... البینونة ... الانقطاع

اذا ظہر منہ المراد فہی ظاہر بالنسبة الیہ ثم ان زاد الوضوح بان سیق الکلام لہ یسمی نصا ثم ان زاد حتی سد باب التاویل ...

زاد حتی سد احتمال النسخ ایضا سمی محکما کقولہ تعالیٰ واحل اللہ البیع وحرم الربوا ظاہر فی حلال البیع وحرمة الربوا ... الفرقة ... بین البیع والربوا

لانہ فی جواب الکفار عن قولہم انما البیع مثل الربوا + وقولہ مثنیٰ وثلث ورباع ظاہر فی الحل نص فی العدد لان الحل قد علم من غیر ہذہ الآیة ولانہ اذا

ورد الامر بشئ مقید ولا یکون ذلک الشئ واجبا فالمقصود اثبات ہذا القید نحو بیعوا سواء بسواء ونظیر المفسر قولہ تعالیٰ فسجد الملائکة کلہم اجمعون

وقولہ تعالیٰ وقاتلوا المشرکین کافة والمحکم قولہ تعالیٰ ان اللہ بکل شئ علیم وقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیامة ﷺ

بما یثبت الطلاق علانیة ویجب العدة وفی غیرہا یثبت الطلاق علانیة ولا یجب العدة **قولہ** وکذا ای مثل اعتدی استبری لانہ تفسیرہ وتوضیحہ

ہو المقصود من العدة اعنی طلب براءة الرحم من الحمل الا انہ یحتمل ان یکون للوطی وطلب الولد وان یکون للتزوج بزوج آخر فاذا نوی ذلک یثبت الطلاق

اقتضاء والمباحث المذکورة فی اعتدی آتیة ہہنا **قولہ** وکذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة یحتمل ان یراد انت واحدة فی قومک ... الدنیا

فی الجمال او متفردة عندی لیس لی غیرک او تطلیقة واحدة علی انہا وصف للمصدر فاذا نوی ذلک وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة

علی البینونة فی الصور الثلث فیقع الرجعی ولا یخفی علیک ان قولہ انت واحدة لیس من باب الکنایة بتفسیر علماء البیان وانما ہو من قبیل المحذوف لکنہ ...

باعتبار استتار المراد بہ **قولہ** التقسیم الثالث باعتبار ظہور المعنیٰ وخفائہ ومراتب الظہور والخفاء فباعتبار الظہور ینحصر فی اربعة اقسام الظاہر والنص والمفسر والمحکم وکلام

کالام مشعر بان المعتبر فی الظاہر ظہور المراد منہ سواء کان مسوقا لہ اولا وفی النص کونہ مسوقا للمراد سواء احتمل التخصیص والتاویل اولا وفی المفسر عدم احتمال

التخصیص والتاویل سواء احتمل النسخ اولا وفی المحکم عدم احتمال شئ من ذلک وہذا ہو الموافق لکلام المتقدمین ... اللفظ بنحو یا ایہا الناس اتقوا ربکم

ونحو الزانیة والزانی الآیة والسارق والسارقة الآیة فیکون الاربعة اقساما متمایزة بحسب المفہوم وباعتبار الحیثیة متداخلة بحسب الوجود الا ان المشہور بین

المتاخرین انہا اقسام متباینة وانہ یشترط فی الظاہر عدم کونہ مسوقا للمعنی الذی یجعل ظاہرا فیہ وفی النص احتمال التخصیص والتاویل ای احدہما والا فلا یکون

شئ من الخاص نصا وفی المفسر احتمال النسخ وسیجئ من کلام المصنف ما یدل علی ہذا **قولہ** ثم ان زاد الوضوح اتی بصریح الوضوح دون الضمیر العائد الی الظہور

ولانہ المذکور فی عبارة القوم فی النص والمفسر والمحکم دون الظاہر **قولہ** بان سیق الکلام لہ دال علی ان زیادة الوضوح فی النص ہی کونہ مسوقا

للمراد فان اطلاق اللفظ علی معنی وسوقہ لشئ آخر غیر لازم للاول فاذا دلت القرینة علی ان اللفظ مسوق لہ فہو نص فیہ من نصصت الشئ رفعتہ

الدابة استخرجت منہا بالتکلف سیرا فوق سیرہا المعتاد **قولہ** حتی سد باب التاویل من اولت الشئ صرفتہ ورجعتہ وہو اعتبار ذلیل بتغییر المعنی الی غالب علی الظن من المعنی

الظاہر والتفسیر مبالغة الفسر وہو الکشف فیراد بہ کشف لا شبہة فیہ وہو القطع بالمراد ولہذا حرم التفسیر بالرای دون التاویل لانہ الظن بالمراد وحمل الکلام علی

غیر الظاہر بلا جزم فیقبلہ الظاہر والنص لان الظاہر یحتمل غیر المراد احتمالا بعیدا والنص یحتملہ احتمالا ابعد دون المفسر لانہ لا یحتمل غیر المراد اصلا **قولہ** ثم ان زاد ای الوضوح

حتی سد احتمال النسخ ایضا کما سد احتمال التخصیص والتاویل فی المراد نسخ المعنی اذ المحکم یحتمل فی زمن الوحی نسخ اللفظ بان لا یتعلق بہ جواز الصلوٰة ولا حرمة القراءة

علی الجنب والحائض سمی محکما من احکمت الشئ اتقنتہ وبناء محکم ای مامون الانتقاض وقیل من احکمت فلانا منعتہ فالمحکم ممتنع من التخصیص والتاویل ومن ان یرد

علیہ النسخ والتبدیل واعتبر فخر الاسلام رح فی المحکم زیادة القوة لا زیادة الوضوح حیث قال فاذا ازداد قوة وہو المناسب للاحکام وعدم احتمال النسخ و

ایضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحیث لا یحتمل الغیر اصلا فلا معنی لزیادة الوضوح علیہ نعم یزداد قوة بواسطة تاکید وتابید یدفع عنہ احتمال النسخ والانتقاض ثم ان

وجہ زیادة الوضوح فی النص وہو انہ یکون بکونہ مسوقا للمراد ولم یبین فی المفسر والمحکم لانہ یکون وجوہ مختلفة کما اذا کان الکلام فی نفسہ مما لا یحتمل التاویل ولا

او یلحقہ قول او فعل قاطع لاحتمال التاویل والاقتران بما یمنع التخصیص او یلحقہ الدوام ... قولہ

النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم بان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة الخ وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اوليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فالاحسن ان يورد مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب والحكم

قوله واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى ونصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين انما البيع مثل الربوا ومثال آخر يكون نظما باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانكحوا ما طاب لكم ... بذا العدد ... الى الاربع فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب لانه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد افادة اخرى جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد في شيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء يدا بيد على ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصرح في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل ولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجدوا لان الاقسام الاربعة تتحقق في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله تعالى كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله تعالى فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان النسخ في المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم فالقطع بانه لا معنى للنسخ في اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب هو باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي ثبوته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ من الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وما هو اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل

الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا يدرك اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فنظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم او لنقصان لا والمشكل اما بالغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم بانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسده بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله او لاستعارة عطف على قوله والمشكل بالغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد انها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما

قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى والا ان فيه جمعا بين الدليلين بحمل المحتمل على احتمال الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها وهذه الاقسام متباينة بالذات والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزيد على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ بالموتى فلا يقطع قوله هذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق وانما رخص العين فايصال الماء اليها يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله بالغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مسماها حروف لا هي اذ الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء والرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع

١٧٩

وبكا انتهى الطلب والمشكل الطلب ثم التامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان يحتج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم ... في الا ... الحجة عمرو ... اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف على الله فقالا زما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات ويكون مذهب علمائنا ... هذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات خط الزائغين والاقرار بحقية المعجز عن ادركه خط الراسخين وذا ايقم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم فالاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سوال للعصمة عن الزيغ الذي ذكره الا ... الى اتباع المتشابهات ... ابتغاء الفتنة ... وهم على ذلك المذهب يقولون ... مبتداء محذوف ... خلاف الاصل والتقدير والمؤمنون ... آمنا به فكما ابتلى ... بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فجيب انه الفائدة هي الابتلاء فكما يبتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى نفسه في درجة العجز والهوان وتبلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك

... معانيها الظاهرة على الله تعالى للتنزه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كلام من قبيل المتشابه فيعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته ولعبضهم يجعل المقطعات ... الوجه واليد ونحوها ... اسماء السور ... عن الرضاء ... الكلام المذكور ... في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه ... صفات كمال في المشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال ... يكون موصوفا بها ... والجهة في حقه تعالى ... الكيفية مجهولة لا ندري ... كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق ... المتشهر ... الرؤية ... يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك ... فيجاب بانه يجوز ان يكون الامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ... ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا ندري ... الكيفية فيكون من المتشابه لانقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد ... وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ... يصير المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بحديث الواردة في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ثم رجحها بوجهين على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه كما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا ايتيها استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه خط الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك خط الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي الصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه وهو من عند الله فيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العلم ... انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الا الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مستانفا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتداء اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل تقديره في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتداء وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس **قوله** فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون

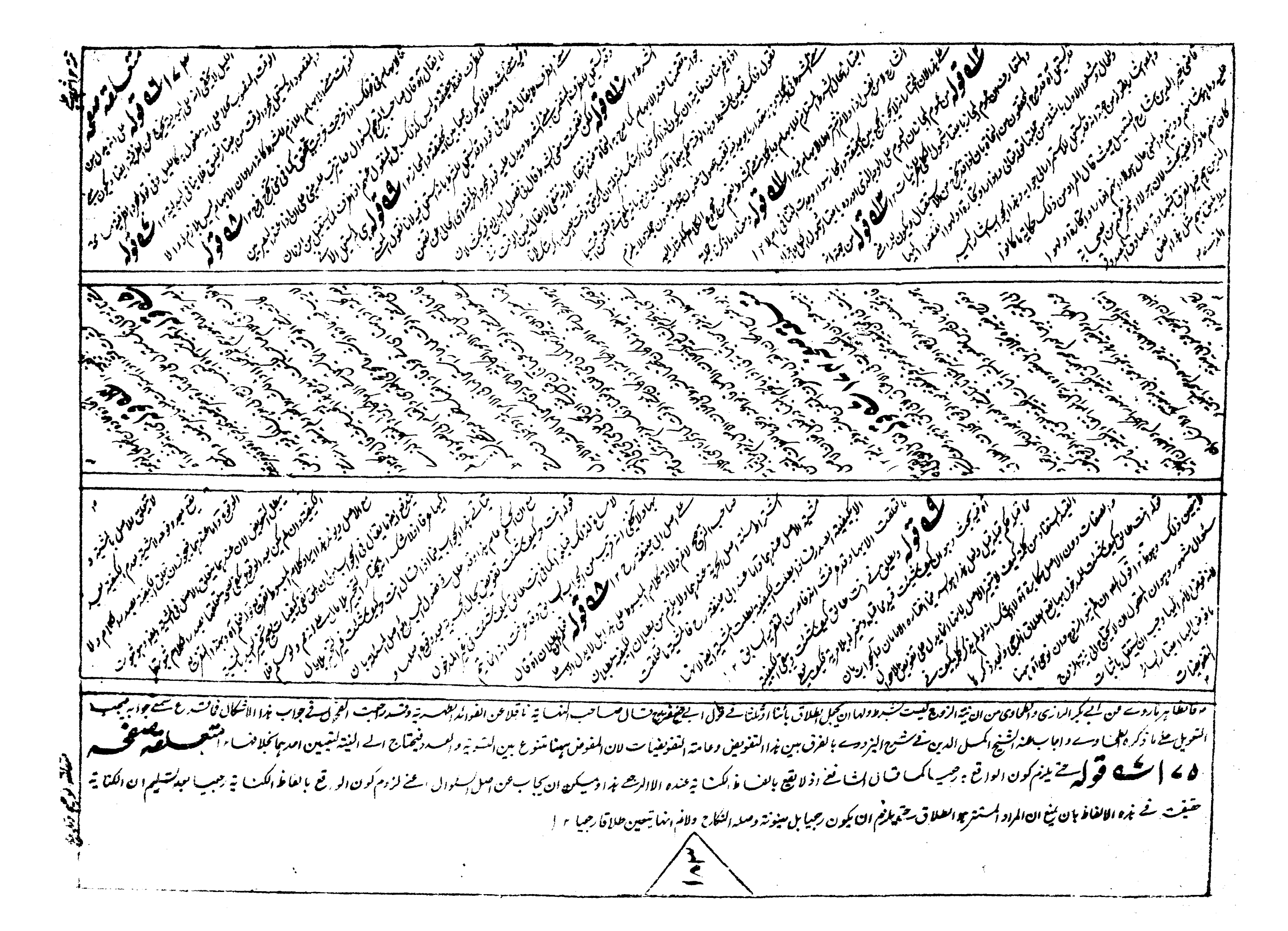
مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل وان يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم والتأخير وقد اورد في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتقديم والتأخير والناسخ

بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف عليه اسوة من الخطاب بما لا يفيد شيئا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى الانفراد بهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابهة هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به انما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من اية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في رأيهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضي وعن ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فاني للكثير الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا

قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التركيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة مع احتمال شيء من ذلك اذ مع احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا حاجة الى اعتبار عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في عدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا نعم لكن مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به ح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة لا انتهاطيا لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولو اجيبا ببطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فلو لم يكن مثل هذه الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن للمتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد وفي مثاله اي على تقدير تقديره وتعيين مثال الجمع والتقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يستصوب افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث قال قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة مكايدتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير الجمع لما قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل ... قوله

والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات فهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر اما العدميات فهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل من ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف يبلغ حد التواتر كاللغات المشهورة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه والمشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات يفيد القطع مع قوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والسفهاء والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا بطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المتقدم المحتاج اليه اقتضاء على الحكم في محل يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا رحمهم الله قسموا الدلالة على هذه الاربع ووجب ان يحمل كلامهم على الحصر لما يفيده تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا في قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب يلزم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى على المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي لاجله هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوا الاشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له واشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له واشارة الى لازمه وهو انفراد نفقة الاولاد وايضا الى جزئه ويكون الكلام ايضا الى الاباء الاخر باذكر في المتن واذا قالت المرأة طلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له لا اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا اشارة الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى اللازم الموضوع له وهو لازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء ٭

قوله والمعارض وقيد بعدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي لانه فرع العقلي والاحتياج اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع ... قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية يفيد القطع مع قوله فقد انكر القول انكار القطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد ... المتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه ... قوله كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه ... على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ ... منحصر في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ... ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة والا فان ... المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك ... عبارة او الاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء ... بمعناه الحكم في المنطوق لاجله فدلالة اصلا ... فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ... بتقسيم النظر ... عبارة او اشارة او اقتضاء او دلالة ... من تفسير الدلالات على ما ذكره يفهم من كلام القوم

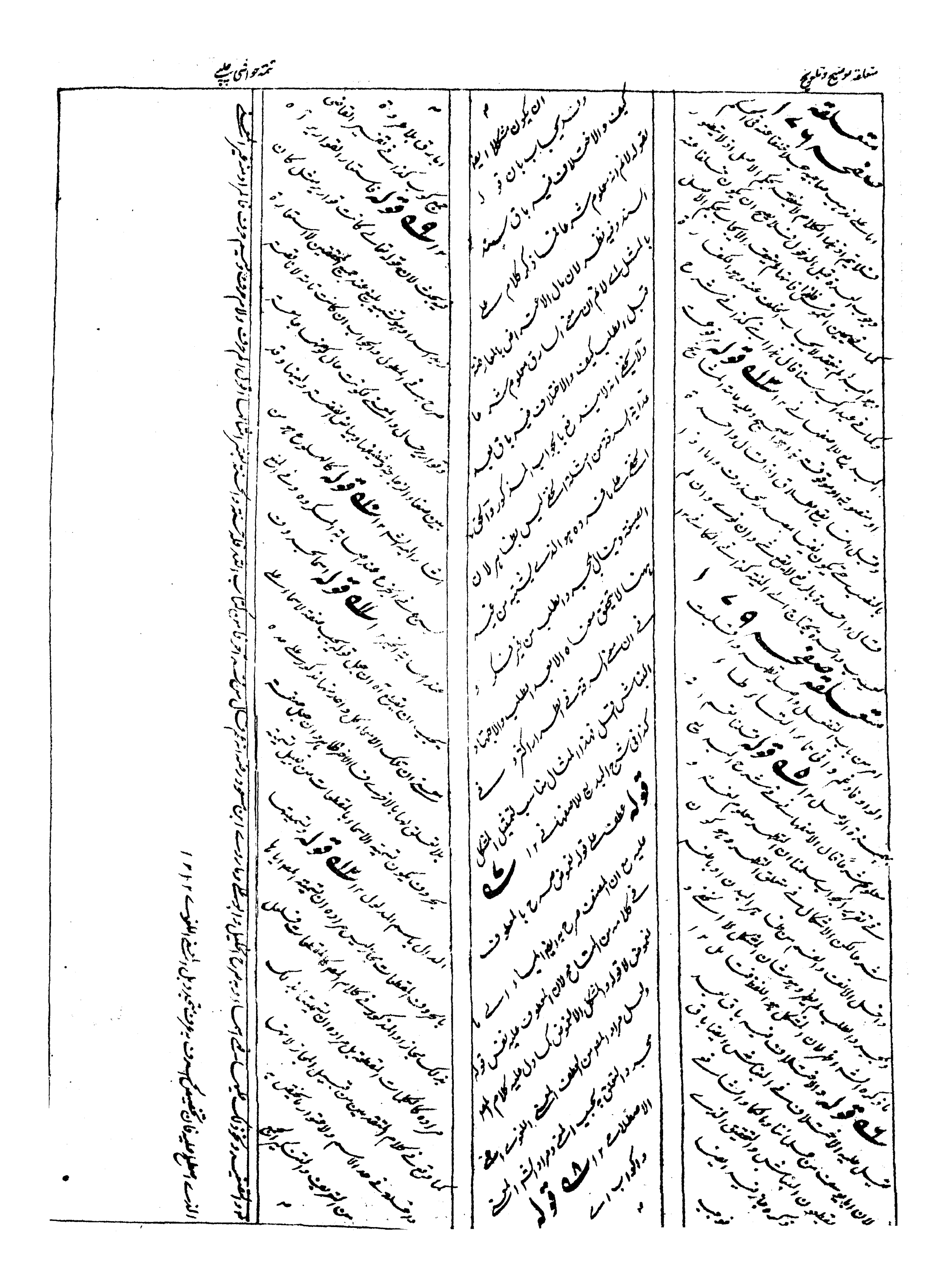


هو فالظاهر ما روى عن ابى بكر الرازى والطحاوى من ان نية الزوج ليست بشرط ولهذا ان يجعل الطلاق بائنا او ثلثا فى قوله ... قال صاحب العناية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد رجحت ... فى جواب هذا الاشكال فافترق ... جواب

التحويل مثلا ما ذكره ... واجاب عنه الشيخ اكمل الدين فى شرح البزدوى بالفرق بين هذا التفويض وعامة التفويضات لان المفوض ههنا متنوع بين الشرعية والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما بخلاف ... **متعلقه صفحه**

٧٥ اله قوله حتى يلزم كون الواقع رجعيا كما قال الشافعى اذ لا يقع بالفاظ الكناية عنده الا الرجعى هذا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بمعنى لزوم كون الواقع بالفاظ الكناية رجعيا بعد تسليم ان الكناية

حقيقة فى هذه الالفاظ بان يمنع ان المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم ان يكون رجعيا بل بينونة وصلة النكاح ولازمها تعيين طلاق رجعيا ١٢



وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر بالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى طريقة
دون الثانية فالدلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا الا ان النص المثبت للعلة يثبت المعلول تبعا للعلة والمثبت للمعلول غير مثبت للعلة التي
هي اصل النسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول
فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله على الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد
معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب
شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى
ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن
شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما
قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو
عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق التنقيح
الوضيع ولم يسبق احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين من المتاخرين كذا له تعالى

وما خوذ من مشايخهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له او جزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم يعين ذلك
بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام
نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد مثلا اخرى تتميما للفائدة وتوضيحا له ولزم تكرير بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه
ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى المسوق ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى احل
البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا واشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين
متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون
مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيما حتى لو انفرد عن القرينة
صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر فيثبت حل البيع وحرمة
الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص المركب من الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة المتكلم
عليه وثبوته به حمل ذوقه للتقطيع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع دخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا يشترط في فهمه العلم
بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم
والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة
الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت بالعبارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كاقراء والآل
بالاتفاق واستغنى اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك لذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة رضي الله عنهم مع علمهم بالنص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك لان المعتبر في دلالة اللفظ
عند علماء الاصول اهل البيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يرد فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم
بالوضع وعند المنطقيين يشترط اللزوم البين بالنسبة الى كل قوله وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم
المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة فنظرا الى انه يجب ان يثبت اولا
المقتضي ... العلة على المعلول ... بخلاف العكس اذ المعلول لا يدل على علة مساوية لها كالدخان للنار بخلاف الاولى

١٨٥

للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سيق لايجاب نفقتهما على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان الاب لا يتملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي
كمال الاختصاص الوارد اختصاص ما له بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت بهذا وللانفراد بالاتفاق على
الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد
من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولده يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة
لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق
توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي
رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا

اعم كالنص فانه لا يدل على الشمس بجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم والا اللازم على المنافر
ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس مثبت للعلة لكونها
اصلا بل مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فتبين ان بقاء المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم واما اذا نفي العلة كاللازم
المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى
الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر لعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال وهذا لان ابن السبيل فقير افقي اطلاق الفقراء عليهم مع
كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء
لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة
الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن
اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا
بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم
للقطع بان قولنا قتل زيد في النسبة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بعد الكلام
قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة
وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق قاتله سلبه قتيل فحمل هذا
... والاموال الى الحقيقة انما كانت لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة
ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر
وهو عدم ملك شيء اوفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم عليه يجب ان
يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء فاظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله** فان اراد الوالد
استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر معرفة وان اراد استيجار
غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يضيقون في العادة
قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا بالاشارة المفضي لانه ليس ثابتا بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام
جعل الغير طاعما اي كالا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته اكلا لا انحو اطعمتك هذا الطعام فاما كان تمليكا تقرينة الى الاسم

والحق جواز التمليك لانه لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاتيهم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة + اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة + لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة فلو هبه تردد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود + اي سلمنا ان الكسوة بالكسرة مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب + وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب فكقوله فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه هو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف حرم لاجله هو الاذى وهو موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما ، وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب دلالة نصه في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجب للكفارة وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما

ان لم يتعلق [illegible] او الضابطة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا هو المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام ومعه اتم ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** اي [illegible] بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا اباح دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى اذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة تجب في نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته او بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا نفسه فان قلت المذكور في الكفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف وكسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الاطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل ارجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا لكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا الا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين هو القصد من سياق كون المطعوم من اوسط ما تطعمون [illegible] اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا اخروج عن القانون ايضا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب حتى يكون كسوتهم في موقع البدل من الاطعام وفيه انه غلط [illegible] في نفس الكلام اذ لا يتصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال لمجرد انهما متعلقان بالشيء واحد كما اذا قلنا [illegible] **قوله** على ان الاباحة جواب بان يقال ان المذكور في كثير من التفسير اللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس [illegible] من امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية [illegible] وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالاحتياط في الصوم [illegible] قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز [illegible] استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط ونحن نقول ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الان **قوله** ويسمى فحوى الخطاب اي معناه [illegible] كلامه اي ما فهمت منه من مراده بالكلم وقد يسمى لحن الخطاب وفحوى الموافقة لان المدلول للفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق [illegible] ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة

١٨٧

بل اولى لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيها وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة النص الوارد في

الزنا فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في المحل المحرم المشتهى هذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة و

سفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا تخلق

منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة اذ فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد

الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه وشبهة النسب اما تضييع الماء فقاصر اي ما في اللواطة من

تضييع الماء فانه للواطة تقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين وغالب وجود الزنا

بالتماثلين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان الشافعي رح مع علو طبقته في

اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل فساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة في جوفها

فلا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد

على فعل الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها للاتحاد وكفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها

وهو ممنوع قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما

لا سيما بالنهار لان النفس تميل اليهما ... في هذا التحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد فان قيل هذا معارض

بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع المتعلقة بالادمي اشد من الجناية بالاكل المتعلقة بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية

عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة ابقاء لها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم بورود النقيض لانتفاء

الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث

الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا ناسيا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا

لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا اتلاف الطعام حتى لو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن

البطن والفرج فالوقاع نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها يفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صوم نفسه حتى لو واقع

غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع فتناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي يفهم فيه اي

في ذلك النص الوارد في الزنا وجود الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار

والنباش وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف

وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح

الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على

الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب الا الانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الا في الزنا بالاكراه ولو بالقتل

كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا تلد مع انه لا يتحقق هلاك البشر

وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة في الزنا من الطرفين بسيلان طبعهما اليه

بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول بعضهما الطبيعة على ما هو محل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا

او اسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان لكون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة واما محل اللواطة وان شارك محل الزنا

١٨٨

والترجيح بالحرمة غير نافع بداى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد • لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى المعتبرة فى الزنا وهى اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عطف على ما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف

يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف • فان المعنى الذى يفهم موجبا • حال عن الضمير

يفهم • انتهاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بانتهاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع

الحرمة بالاصيل • فى تاج المصادر الانتهاك حرمت كسى شكستن • ما الضرب • غيران • بما لا يطيقه البدن • وقال ابو حنيفة رح المعنى جرح ينقض

البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فيكون الكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رح فى القتل العمد واليمين

الغموس بدلالة نص ورد فى الخطاء والمعقودة اوجب الشافعى رح الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل

مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته

الاية • لانه لما وجب فى القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا وجبت فى المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب فى الغموس

وهى كافرة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة لتصير ثوابها جابرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء وزجر عن

ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والغموس

فكبيرة محضة وهى لا تلائم العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات • والمراد بالسيئات ههنا الصغيرة

كقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فعلم من هذا الحديث ان

الحسنات لا تمحو الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها لمحتها الحسنات لكنها لا تمحو الكبائر •

محل الزنا فى اللبن والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة

فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة

مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم فى شىء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء

لا يوجب الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يوجب الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثانى وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب

بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك لانه زهوق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هذا المعنى مما لا يعلمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة

الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا اى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية

قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى تتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوام الحيوة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية

لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية

اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل وتخصيص ما يقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتفضى العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع

الاثر على وفق المؤثر فمعنى القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمى الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت فى اصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها معقودة

لفصل الخصومات فيما تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف

العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن الصغائر

بقرينة اذا اجتنبت الكبائر لا يقال انه خبر الواحد فلا يكون كفارة الا ما فى قبل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لانا نقول ... بخبر الواحد فان قيل فينبغى ان يجب الكفارة بالزنا فى نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول ما يقتضيه الشهوة •

١٨٩

فان قيل فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض بهذا اشكال على قوله يجب ان يكون سببا دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا يجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب اي السبب للقتل الخطاء فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن كافر حربي فيه شبهة الخطاء كما لو قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل الكفارة للشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه يقابل المحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجب الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستامن واما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فوجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع زاجرا من هدم بنيان الرب والزاجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية للافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس يدرك بالرأي لا باللغة بخلاف الدلالة

قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس بآلة القتل خلقة بل للتأديب وفي التاديب جهة الاباحة والشبهة تمنع لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث تجب الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد فيصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه ليس بمتقوم تقوم دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن **قوله** الثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقديم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان النقصان فيهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فالكثرة اعمار الامة ستون فنصفها ايام الصبى وبعضها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا للنقصان فيهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة والعبارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس اما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا كان في الآية اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله** وهو فوق الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة واسلف ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا

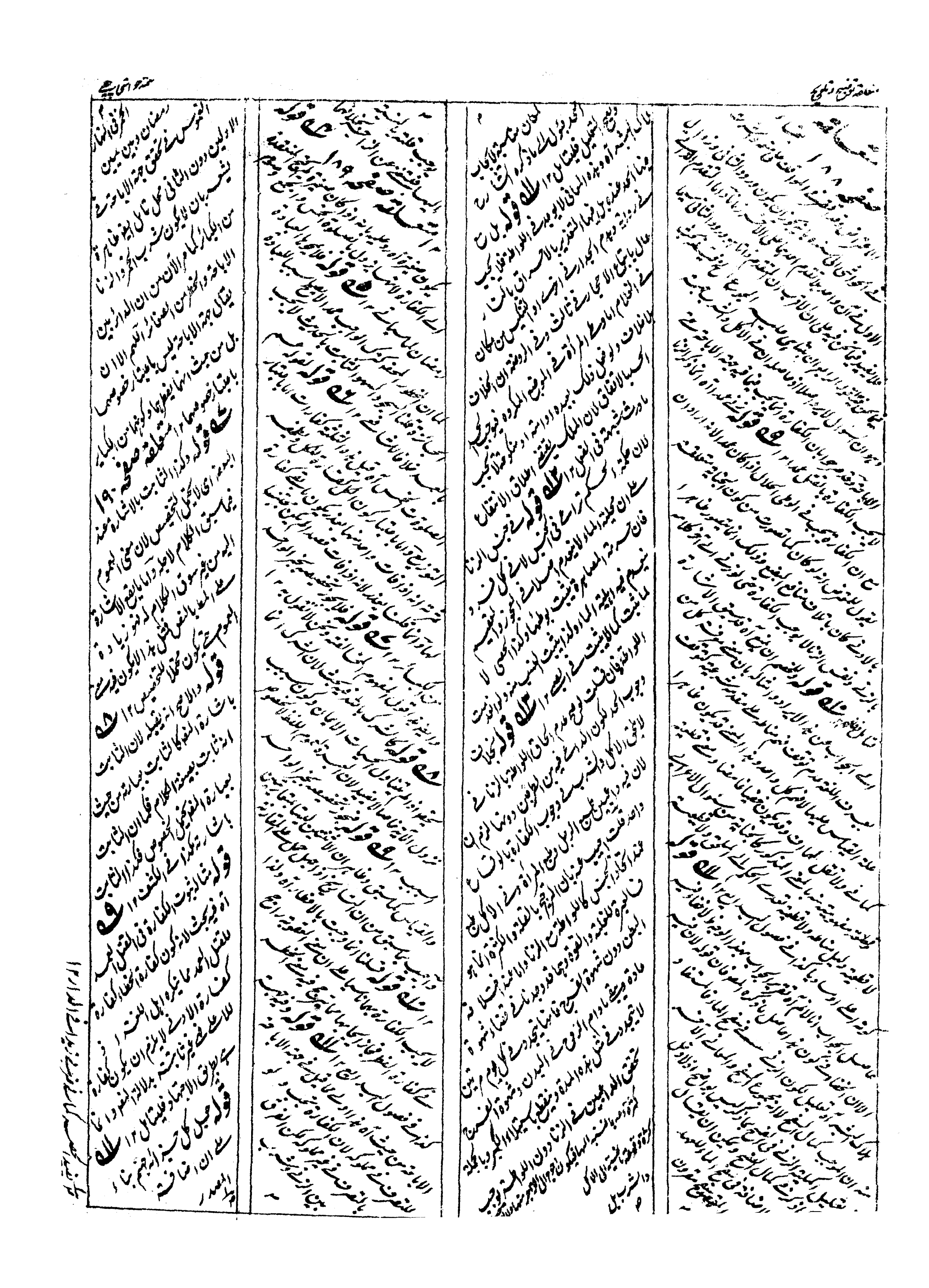
متعلقه صفحه ۱۸۵

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات + اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف فالمقتضي البيع ضرورة صحة العتق + فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يثبت جميع شروطه بل تثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط صح في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رح هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي + لا القبض في الهبة

فلا يكون كما لو قال لعبده لا تعطه زيادة ذرة فانه يدل على منع اعطاء فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهو غير داخل فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا او سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان ... النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما نشئ سواء علم شرعية القياس ام لا وسواء شرع القياس ام لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك فليس هو قياسا لما فيه من الحاق فرع باصله لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها ح يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص وهي احتمال المعنى الذي تعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت لا جماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه ح بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني ان تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل المثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل انما هو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا انه دلالة النص **قوله** واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف والمقتضى هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسال القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبتت وهذا الاعتبار جار تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص لشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول وهو مما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير لتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المص اذ لا يقال بعته عنك بل منك التحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا عني بالف **قوله** لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع

ولا عموم للمقتضی ای اذا کان المعنی المقتضی معنی تحتہ الافراد لا یجب ان یثبت جمیع افرادہ لانہ ثابت ضرورۃ فیقدر بقدرہا ولما لم یعم لا یقبل التخصیص فی قولہ لا آکل لان طعاما ثابت اقتضاء وایضا لان التخصیص الا فی اللفظ فان قیل یقدر اکلا وہو مصدر ثابت لغۃ فلا دلالۃ الفعل علی المصدر بطریق المنطوق لا بمادلالۃ تضمنیۃ فالثابت لغۃ علی قسمین حقیقی منطوق کالمصدر ومجازی محذوف نحو واسال القریۃ فیصح کقولہ لا آکل اکلا قرینۃ التخصیص فی لا آکل اکلا صحیحۃ بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغۃ ہو الدال علی الماہیۃ لا علی الافراد بخلاف قولہ لا آکل اکلا فان اکلا نکرۃ فی موضع النفی وہی عامۃ فیجوز تخصیصہا بالنیۃ فان قیل اذا لم تکن عامۃ ینبغی ان لا یحنث بکل اکل قلنا انما یحنث لانہ مندرج تحت ماہیۃ الاکل فان قولہ لا آکل معناہ لا یوجد منہ ماہیۃ الاکل وعدم وجود ماہیۃ الاکل موقوف علی ان لا یوجد منہ فرد من افراد الاکل اصلا فالدلالۃ علی ہذا المعنی بطریق الاقتضاء لا لان اللفظ یدل علی جمیع الافراد ای بطریق المنطوق فان قیل ان قال لا یساکن فلانا ونوی فی بیت واحد تصح نیتہ والبیت ثابت اقتضاء قلنا انما یصح نیتہ لان المساکنۃ نوعان قاصرۃ وہی ان یکونا فی دار واحدۃ وکاملۃ وہی ہذہ ای المساکنۃ الکاملۃ ہی التی یسکنان فی بیت واحد فنیۃ البیت الواحد لا تکون من باب عموم المقتضی بل من باب نیۃ احد محتملی اللفظ المشترک او نیۃ احد نوعی الجنس وسیاتی تمامہ فی ہذا الفصل

عن الامر فیما اذا قال اعتق عنی بالف دینار رجل من الاحرار لان القبض لیس بشرط اصلی فی البیع الفاصد بدلیل ان الصحیح یعمل بدونہ والفاسد ملحق بہ لا اصل بنفسہ فیحمل السقوط الی اصلہ بخلاف البتہ فان القبض فیہا شرط اصلی لا تعمل ہی بالاہبۃ ولان الفاسد لضعفہ احتاج الی القبض لیتقوی بہ وقد حصل التقوی بثبوتہ فی ضمن العتق **قولہ** ولا عموم للمقتضی علی لفظ اسم المفعول ای اللازم المتقدم الذی اقتضاہ الکلام تصحیحا لہ اذا کان تحتہ افراد لا یجب اثبات جمیعہا لان الضرورۃ ترتفع باثبات فرد فلا دلالۃ علی اثبات ما وراءہ فیبقی علی عدمہ الاصلی بمنزلۃ المسکوت عنہ ولان العموم من العوارض اللفظ والمقتضی معنی لا لفظ وقد ینسب القول بعموم المقتضی الی الشافعی وتحقیق ذلک ان المقتضی علی لفظ اسم الفاعل ما یتوقف عندہ صدقہ او صحتہ عقلا او شرعا او لغۃ علی تقدیرہ وہو المقتضی اسم مفعول فاذا وجد تقدیرات متعددۃ یستقیم الکلام بکل واحد منہا فلا عموم لہ عندہ ای بمعنی انہ لا یقدر التقدیرات الجمیع بل یقدر واحد بدلیل فان لم یوجد دلیل معین لاحدہا کان بمنزلۃ المجمل ثم اذا تعین بدلیل فہو کالمذکور لان المحذوف والمقدر سواء فی افادۃ المعنی فان کان من صیغ العموم فعام والا فلا فعلی ہذا یکون العموم صفۃ اللفظ ویکون اثباتہ ضروریا لان مثل اللفظ لا ینفک عنہ وبنوا الخلاف فیما اذا قال واللہ لا آکل او ان اکلت فعبدی حر فعند الشافعی یجوز نیتہ طعام دون طعام تخصیصا للعام اعنی النکرۃ الواقعۃ فی سیاق النفی او الشرط لان المعنی لا آکل طعاما وعند ابی حنیفۃ رح لا یجوز لانہ لیس بعام فلا یقبل التخصیص ولا خلاف فی شمول الحکم وشیوعہ لکل طعام بل الشیوع عند ابی حنیفۃ رح او کد لانہ لا یقبل التخصیص اصلا لکنہ مبنی علی وجود المحلوف علیہ فی کل صورۃ لا علی عموم المقتضی وکون المثال المذکور من قبیل المقتضی ظاہر علی تفسیر المص واما علی تفسیر من اعتبر التوقف علیہ شرعا فوجہہ ان الصحۃ الشرعیۃ موقوفۃ علی الصحۃ العقلیۃ وہی علی المقتضی فیکون صحۃ الحلف علی الاکل شرعا موقوفۃ علی اعتبار الماکول **قولہ** فان قیل تقریر السوال سلمنا انہ لا یصح نیۃ طعام دون طعام بناء علی ان المقتضی لا عموم لہ لکن لم لا یجوز ان ینوی اکلا دون اکل بناء علی ان یکون العموم فی الاکلات فان دلالۃ الفعل علی المصدر لیس بطریق الاقتضاء بل بحسب اللغۃ فیعم لکونہ نکرۃ فی سیاق النفی فہو بمنزلۃ ما اذا صرح بہ نحو لا آکل اکلا فانہ یصدق فی نیۃ اکل دون اکل وتقریر الجواب ان المصدر الثابت لغۃ ای فی ضمن الفعل وہو الذی یتوقف علیہ الفعل توقف الکل علی الجزء ہو الدال علی نفس الماہیۃ دون الافراد اذ لا دلالۃ فی الفعل علی الفرد بل علی مجرد الماہیۃ مع مقارنۃ الزمان فلا یکون عاما فلا یقبل التخصیص بخلاف المصدر فی نحو لا آکل اکلا فانہ عام اتفاقا وفیہ نظر لان المصدر ہہنا للتاکید والتاکید تقویۃ مدلول الاول من غیر زیادۃ فہو ایضا لا یدل الا علی الماہیۃ ولہذا صرحوا بانہ لا یثنی ولا یجمع بخلاف ما یکون للنوع او المرۃ وایضا ذکر فی الجامع انہ لو قال ان خرجت فعبدی حر ونوی السفر خاصۃ صدق دیانۃ ووجہہ بان ذکر الفعل ذکر للمصدر وہو نکرۃ فی موضع النفی فتعم فیقبل التخصیص **قولہ** فانہ لا آکل معناہ لا یوجد منہ ماہیۃ الاکل علی انہ لا یوجد منہ فرد من افراد الاکل بطریق الاقتضاء لانہ ثبت ضرورۃ تصحیح نفی ماہیۃ الاکل اذ لو وجد فرد من الافراد وثبت الماہیۃ فی ضمنہ وفیہ نظر لان عموم النکرۃ المنفیۃ ایضا لیس باعتبار دلالۃ اللفظ علی جمیع الافراد بطریق المنطوق بل باعتبار ان نفی فرد مبہم تقتضی نفی جمیع الافراد ضرورۃ **قولہ** فان قیل تقریر السوال ان دلالۃ المساکنۃ علی المکان اقتضاء وقد صحت نیۃ بیت واحد وہذا تخصیص تقتضی سابقیۃ العموم فللمقتضی عموم وتقریر الجواب انا لا نسلم انہ تخصیص بل ارادۃ لاحد مفہومی المشترک او احد نوعی الجنس بقرینۃ کونہ الکامل المفہوم من الاطلاق وذلک لان المساکنۃ مفاعلۃ من السکنی

194

وقد غیرت ہذہ العبارۃ فی المتن بالتقدیم والتاخیر ہکذا فتوی الکامل ولذلک قلنا فی انت طالق وطلقتک لو نوی الثلث ان نیته باطلة لان المصدر الذی یثبت من باب المشترک الثابت امر شرعی لا لغوی فیکون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقی نفسک فانه یصح نیة الثلث لان مفاد فعل الطلاق المصدر فی المستقبل بطریق اللغة فیکون کالملفوظ کسائر اسماء الاجناس علی ما یاتی فان قیل ثبوت البینونة فی انت بائن امر شرعی ایضا فینبغی ان لا تصح فیه نیة الثلث قلنا نعم لکن البینونة علی نوعین فتصح نیة احدہما ولا کذلک الطلاق فانه لا اختلاف فیه الا بالعدد وہما یتصل بذلک المحذوف وہو ما لیس من ثبوته الشرعی بخلاف المقتضی نحو واسأل القریة ای اہلہا فاثبات الاہل بغیر الکلام نقل النسبة من القریة الیه فالمنقول حقیقة ہو الاہل لکن ثبت

ثابتا لغة فیکون کالملفوظ فیجری فیه العموم والخصوص

حتی المکث فی المکان علی سبیل الاستقرار والدوام حتی فعل یقوم بہا بان مرتضل فعل کل منہما بفعل صاحبه وذلک فی البیت یکون بصفة الکمال وفی الدار انما یکون الاتصال فی قوائم السکنی من دار واحدة والمساکنة فی الشرب ونحوہا لا فی اصل السکنی وہذا ونحو قولہ شہرت المساکنة حتی قال فی المساکنة فی دار واحدة سواء کان کل منہما فی بیت واحد اولا ولہذا یحمل علیه عند عدم النیة ولا یجوز نیته بیتا دون بیت واحد من بیت واحد لانه نوی سے عموم المقتضی قوله وقد غیرت کان فی نسخة الاصل قوله وما یتصل بذلک قوله فیجری فیه العموم والخصوص فقدر علی قوله ولذلک قلنا اتباعا لفخر الاسلام فاخرہ لیقع جمیع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضی وخصوصه بعقبه قوله ولذلک قلنا قد وقعت فی باب الطلاق عبارات متشابہة صحت عند ابی حنیفة رح نیة الثلث فی البعض منہا مثل طلقی نفسک دون البعض مثل انت طالق وطلقتک واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتک طلاقا صحت نیة الثلث اتفاقا وذلک لان الطلاق فی انت طالق وطلقتک ثابت بطریق الاقتضاء ولا یعم جمیع ما تحته من الافراد وہو الثلث وفی طلقی نفسک ثابت بطریق اللغة فیکون کالملفوظ فیصح حمله علی الاعلی حمله علی الکل کسائر اسماء الاجناس وتحقیق ذلک ان انت طالق یدل بحسب اللغة علی اتصاف المرأة بالطلاق لا علی ثبوت الطلاق من الرجل بطریق الانشاء وانما ذلک امر شرعی ثبت ضرورة ان الطلاق الثابت بطریق الانشاء امر شرعی ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق متوقف شرعا علی تطلیق الزوج ایاہا فیکون ثابتا بطریق الاقتضاء فیتقدر بقدر الضرورة فان قیل ہذا انما یصح فی انت طالق دون طلقتک فانه صریح فی الدلالة علی ثبوت التطلیق من قبل الزوج لغة اجیب بان دلالته بحسب اللغة انما ہی علی مصدر ماض لا علی مصدر حادث فی الحال فینبغی ان یکون ہو المعدوم لتحقق الطلاق فی الزمان الماضی الا ان الشرع اثبت لتصحیح ہذا الکلام مصدرا طلاقا من قبل المتکلم فی الحال وجعله انشاء للتطلیق فصار دلالته علی ہذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقی نفسک فانه مختصر من افعلی فعل الطلاق من غیر ان یتوقف علی مصدر حاصل لما ثبت فی ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فی المستقبل فلا یتوقف الا علی تصور وجود فیکون الطلاق الثابت ہو نفس مصدر الفعل فیکون ثابتا لغة لا اقتضاء فیکون بمنزلة الملفوظ فیصح حمله علی الاقل وعلی الکل وان لم یکن کما سبق تحقیقه فی نحو لا اکل من ان المصدر الثابت فی ضمن الفعل لیس بعام وکذا اذا کان مذکورا نحو طلقی طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتک طلاقا فانه لا دلالة له علی العموم کیف وہو نکرة فی الاثبات فان قلت فمن این صحت فیه نیة الثلث قلت من جہة ان المطلق اسم دال علی الواحد حقیقة او حکما وہو المجموع من حیث ہو المجموع اعنی الطلقات الثلث لانه المجموع فی باب الطلاق والی ہذا المعنی اشار بقوله کسائر اسماء الاجناس علی ما شرحه المصنف فان قیل نعلم لم تجز نیة الثلث فی المقتضی بہذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضی لیس بلفظ وہذا لا ینافی ابتناء ہذا علی عدم عموم المقتضی نظرا الی انه لو نوی الثلث لکان الطلاق الثابت بطریق الاقتضاء مرادا به جمیع ما تحته من الافراد وہو معنی عموم المقتضی وہذا قال المصنف واذا کان الطلاق ثابتا اقتضاء لا یصح فیه نیة الثلث لانه لا عموم للمقتضی ولان نیة الثلث انما یصح بطریق المجاز من حیث ان الثلث واحد اعتبارا ولا یصح نیة المجاز الا فی اللفظ کنیة التخصیص ویرد علی المصنف انه فسر عدم عموم المقتضی بانه لا یجب اثبات جمیع ما تحته من الافراد وہذا لا ینافی الجواز اعنی صحة نیة الثلث قوله فان قیل ہذہ معارضة تقدیرہا ان صیغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتریت ونکحت وطلقت کلہا فی الشرع انشاءات موضوعات لاثبات ہذہ المعانی فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطریق الانشاء یکون ثابتا لقوله انت طالق فیکون متاخرا لا متقدما فیکون ثابتا عبارة لا اقتضاء فیصیر بمنزلة طلقت طلاقا فیصح نیة الثلث لا یقال ہذا وارد علی جمیع صور الاقتضاء فان البیع فی مثل اعتق عبدک عنی بالف لا یثبت بہذا اللفظ بل بقول العامل

طلقتک لکن قد یحث (؟) وہو ان المقتضی ضروری فلا یلزم ان یکون المنصوص مفیدا للحکم وہہنا اثبات الطلاق من قبل المتکلم فی الحال لا یجعل طلقتک مفیدا لحکمه اذ لا یمکن جعل المرأة مطلقة فی الزمان الماضی علی ما ہو المنصوص فی طلقتک اللہم الا ان یقال المراد من المنصوص اعم من ان یکون حقیقة او لفظا

قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لاعموم له اصلا لا تصح نية الثلث فى انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للايقاع ابتداء بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث

حقيقة لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يقدر ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يقدر البيع والاسق لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يقدر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه يجب الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاءات شرعا ان الشرع انما نقلت من معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان تقول للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من حكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد فى ذاته بل متعدد بلزومه لمعنى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما ينبنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المراة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق انما ثبت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذى هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك فى الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا يدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب عنه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور فى الكتاب ولا يخفى بعده على ان ما ورد انت طالق بانت وقع عليك التطليق ليس ما بعد من ذلك فلم يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثانى ليس لان الطلاق الذى هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه هلا بل بانه لا يتعدد ولا يصح لكن فيه انه تبعيته للتطليق الخ للزوم النقض لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته ثابت فى انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصرح **قوله** لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله

لانه لاعموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح نية الثلث فيه ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق و اذ قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه تصح فيهما نية الثلث وجه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لاشك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان تصح فيه نية الثلث فيقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فتصح فيه نية الثلث وان كان صفة المرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل على الواحد الحقيقي او الواحد الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي ذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد فيتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث قوله فان قيل ثبوت البينونة يرد هذا الاشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقديره انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال وحاصله سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يمكن معها التغليظ وهي التي لا يمكن معها وهي الثلث اوهي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لابد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا تصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق متنوع على ما يمكن دفعه وعلى ما لا يمكن دفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف لو علم ان يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف وان كان غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق والاعلى اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دل على معناه باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على معنى

قوله واذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الوحدة قوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس **قوله** قلنا نعم يعني صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او واحد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز فكذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال على الغليظة وهي القاطعة لمحل الحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فاذا كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا ولا كان جنسا لهما **قوله** لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين اي كما يصح في المقتضى هذا ذكره لما سبق وزيادة توضيح لعدم صحة نية عدد معين في المقتضى لانه لا وجه للعموم ولا على انه مجاز **قوله** لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قال لو ان فيه الثلث شيئا يتعين الادنى اي الخفيفة لانه متيقن **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا الا في الرجعي من جهة انه ثبت لا في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او حله بانها ولا ازالة حل المحلية لتوقفه الى انضمام الطلقتين اليه بعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرطه ليس رفعا له **قوله** ومما يتصل به اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفرق المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وضعه اسم

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرط اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا تظهر اولوية اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهرت اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا خرج بذا اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق بسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال اعتبارا على وتوهم في الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله بسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لم يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذه ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان تفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا وللاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان بالقياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسان من اللام

...ان المحذوف معدوم بغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسب من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه بعبارة او اشارة او اقتضاء فيه بحث لانه ان اريد به الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير وعدمه فلا تغير في مثل قوله تعالى ان اضرب فانفجرت قوله تعالى حكاية فارسلون يوسف اي ارسلوه فاتاه فقال له يا يوسف هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى قوله فصل تم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا او نفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المص ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غيرها مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والمص حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على ما ليس في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما ستذكره ان شاء الله تعالى قوله من لا يظهر اولوية ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس لو توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص الذي ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران كل من القولين لان الاول يدل ان غير محمد ليس برسول وهو كذب كفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب كفر لوجود الباري تعالى والمص خص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام ووجود زيد لا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله واجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص اي اثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وهذا يصلح ان يكون موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها

وهو الاستغراق غير ان المارثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب سكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام الاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشي بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشي مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اي وهو الراجع الى تخصيص الشي وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف المراد نفي الحكم عن ذلك الشي بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عنده عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات لتعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير متبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نفيه عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم تكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره

ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فينتفي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك الاربعة

على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم منه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شي لا يكون موثرا في اثبات ضده وردهما بانه لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شي في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة وبحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله منه تخصيص الشي بالوصف اي لفظ يشعر بالتعليل اشتراكه وذلك بان يكون الشي مما يطلق على تلك الصفة وعلى غيرها فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحد صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه تلك الوصف لوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية فيبطل لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل نعم يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة لا كثرة الفائدة عيانا وحصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عيانا اي حصولها في الواقع لا يعقل حصولها بدون الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه يستقيم تخصيص كلام احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للموضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه يتعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ثابت وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود ولا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان تقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة كما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشي المذكور بصفة يشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال

نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه مع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم منه ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف ❊ وكالمدح او الذم ❊ فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا ❊ او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره ❊ اي غير التاكيد ❊ ونحو وما من دابة في الارض فلم يوجد ❊ الجزم بان كل الموجبات منتفية الا لنفي الحكم عما عداه ❊ فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس انها مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص فوائد واشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا لنفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقراء العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها اوهام العقلاء ❊ قوله لكان ذكره ترجيحا من مرجح في غير المتنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجاته ❊ اي الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ما ذكرتم لان الحكم يثبت بعلل شتى ❊ جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ❊ ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف ❊ لكن بناء على عدم العلة ❊

على اثبات مذهبه لبطلان ادلة الخصم لا بعضها فلا يكون موجبا قلت اذا كان مذهبا لهم دعوى ثبوت شيء والخصم منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة ان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما بينه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح الخصم ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة في نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس مما يقتضي التخصيص على ما لا يخفى ❊ قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة وطائر يطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد وانما جعله للجنسين وتقرير ما يعني الاسم الجنس حاملا على الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد الى الجنس والمعنى الذي يحمل عليه كلام المفتاح هو انه لما ذكر الوصف بيان ان المراد ليس مخصوصة بعينه لان ذلك معلوم قطعا ابدا دون الوصف لانه ليس الا السبب والاسم من الى تقرير قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية ❊ قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف واما فيلزم انتفاء المشروط واما انه الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط واما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون بكلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية فلا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا لسوال ولا لحادثة ولا لتقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما لا يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح والذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما فيه وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص نقض الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني لمعارضة القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص ❊ قوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل نظير الجواب عن دليلهم الثالث بان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر خفي ❊ قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى لبدل التفحص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او الاحاد

فیکون عدم الحکم عدما اصلیا لا حکما شرعیا ، لا انه علة لعدمه ای لا بناء علی ان عدم الوصف علة لعدم الحکم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا
کان الحکم المذکور حکما عدمیا لا یثبت الحکم الثبوتی فیما عدا الوصف عندنا کقوله صلی الله علیه وآله وسلم لیس فی العلوفة زکوٰة فانه لا یلزم ان الابل
اذا لم یکن علوفة کان فیها زکوٰة عندنا لان الحکم الثبوتی لا یمکن ان یثبت بناء علی العدم الاصلی وعنده یثبت فیما عدا الوصف الحکم الثبوتی وایضا
من ثمرات الخلاف صحة التعدیة وعدمها کما فی قوله تعالی فتحریر رقبة مؤمنة بل تصح تعدیته عدم جواز الکافرة فی کفارة القتل الی کفارة الیمین وقدم
فی فصل المطلق والمقید ، ونظیره قوله تعالی من فتیاتکم المؤمنات هذا لا یوجب تحریم نکاح الامة الکتابیة عندنا خلافا له مع انه یحتمل الخروج مخرج
العادة ، فان العادة ان لا ینکح المؤمن الا مؤمنة لکم اورد مسئلتین یتوهم فیهما انا قائلون بان التخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداه
وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ، ولا یلزم علینا امة ولدت ثلثة فی بطون مختلفة فقال المولی الاکبر منی فانه نفی الاخیرین لان هذا لیس
للتخصیص ، هذا دلیل علی قوله ولا یلزم والمعنی ان کونه نفیا للاخیرین لیس لاجل ان التخصیص دال علی نفی الحکم عما عداه ، بل لان السکوت فی موضع
الحاجة بیان فانه یحتاج الی البیان ای الی الدعوة لو کان الولد منه فلما سکت عن الدعوة یکون بیانا بانه لیس منه وایضا انما انتفی نسب الاخیرین
لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد الا انه نفی نسبهما وانما قال فی بطون مختلفة حتی لو ولدت فی بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجمیع فقال لا
لا حاجة الی البیان فانها صارت بالاول ام ولد فیثبت نسب الاخیرین بلا دعوة لانه انما یکون کذلک ان لو کانت دعوة الاکبر قبل ولادة الاخیرین
اما ههنا فلا ، فان دعوة الاکبر مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخیرین فلا یکون الاخیران ولدی ام الولد بل هما ولد الامة فیحتاج لثبوت نسبهما
الی الدعوة ، ولا یلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا فی ارض کذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا ای عدم قبول الشهادة عندهما بناء علی ان
التخصیص دال علی ما قلنا ای علی نفی الحکم عما عداه فیفهم من هذا الکلام ان الشهود یعلمون له وارثا فی غیر تلک الارض فبناء علی هذا المعنی لا تقبل شهادتهم
لان الشاهد ، دلیل علی قوله ولا یلزم ، لما ذکر ما لا حاجة الیه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفی الشبهة فیما نحن فیه ، ای فی التخصیص
بالوصف ای لا ننفی کونه شبهة فی نفی الحکم عما عداه والشبهة کافیة فی عدم قبول الشهادة ولا حاجة الی الدلالة ، وقال ابو حنیفة رحمه الله
ای السکوت عن غیر الارض المذکورة ، سکوت فی غیر موضع الحاجة الا ان ذکر المکان غیر واجب ههنا ، ای ذکر المکان المذکور یحتمل الاحتراز
عن المجازفة فانهم ربما کانوا متفحصین عن حال تلک الارض فاراد وا نفی علمهم بالوارث فی ارض کذا نفی وجوده فیها لانه لو کان موجودا فیها لکانوا
عالمین به اما سائر الاراضی فلا معرفة لهم بها فلهذا خصوا عدم الوارث بالارض المذکورة دون سائر الاراضی احترازا عن المجازفة ، ومنه التعلیق
بالشرط یوجب العدم عند عدمه عند الشافعی رح عملا بالشرطیة فان الشرط ما ینتفی الحکم بانتفائه وعندنا العدم لا یثبت به ، ای بالتعلیق ، بل یبقی الحکم
علی العدم الاصلی ، حتی لا یکون هذا العدم حکما شرعیا بل عدما اصلیا یعنی بما ذکرنا فی التخصیص بالوصف ما ذکرنا من ثمرة الخلاف ثمه یتفرع ههنا ایضا

وهو غیر مفید لان المسئلة من الاصول **قوله** مع انه یحتمل الخروج مخرج العادة ان لا ینکح المؤمن الا المؤمنة لیس علی ما ینبغی لان معنی الخروج مخرج العادة ان یکون ذکر الوصف بناء علی
ان العادة جاریة باتصاف المذکور بذلک الوصف وان الغالب هو الاتصاف ککون الربائب فی حجورکم ولو کانت الفتیات ای الاماء مؤمنات فی الغالب العادة جاریة
بذلک یصح ما ذکره **قوله** فی بطون مختلفة بان یکون بین الولدین ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا یعنی ان الفراش انما یثبت لها من وقت الدعوة فکان انفصال الولدین
الاخیرین قبل ظهور الفراش فیها فیکونان ولدی الامة **قوله** فی ارض کذا یحتمل ان یکون صفة وارثا وان یکون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فیکون مناسبا للتخصیص بالصفة من جهة
انه تقیید وهذا کما اورده فی بحث التخصیص بالصفة قوله تعالی ولا تقتلوا اولادکم خشیة املاق **قوله** عملا بالشرطیة فان شرط الشیء ما یتوقف علیه تحققه ولا یکون داخلا فی ذلک الشیء ولا شک
فیه فینا بضرورة ینتفی بانتفاءه وهذا دلیل ینفرد به الشرط والا فجمیع ما ذکر فی الصفة من القبول والتزییف جار ههنا وبالجملة فدلائل مفهوم الشرط اقوی حتی ذهب الیه بعض من لم یذهب الی مفهوم الصفة
قوله یعنی ما ذکرنا ای بناء علی عدم علیة الحکم الا بناء علی ان عدم الشرط علة لعدم الحکم **قوله** وما ذکرنا من ثمرة الخلاف یعنی لو قال ان کانت الابل معلوفة
فلا تؤدوا زکوتها لا یجب بذلک الزکوٰة فی السائمة خلافا له وایضا الحکم المعدوم عند عدم الشرط لا یجوز تعدیته بالقیاس لانه لیس بحکم شرعی وعنده یجوز

٢٠١

بان الشرط قد يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين وعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد وجب الحكم على تقدير واحد وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط اي على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه هو فاضل المعينان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل على شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم منتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه وتحصيل الظن بالمفهوم فلا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته فما يثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الايات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء خبر من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي رح الى الاول وجعل

منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ؎ ہذا تفريع على ان المتعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرطا عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية + فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على ہذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وہو الحنث

لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني + ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لا يصح الاداء وان قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء + + + +

التعليق بمنزلة المبتدا والخبر قال الشافعي رحمه الله الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وعدم الله على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا بالنظم منطوقا او مفهوما وصار الشرط ... تخصيصا ... الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط وساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه ... انتفاء الحكم عند ... مبنيا على عدم دليل الثبوت الا انه ... شرعيا ... ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين ای وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على ہذا الاصل وہو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل ہذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر ہذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق او ... فان حلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ... ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على ہذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدني لما لم يثبت نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او يهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز فيه ومعنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد محرم والفعل محرم عنه وهذا كما يقال لا تشرب ہذا الماء وہو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا او كدوا بلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاعيان مخلوقة

وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط * فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر كيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب والفرق بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية *

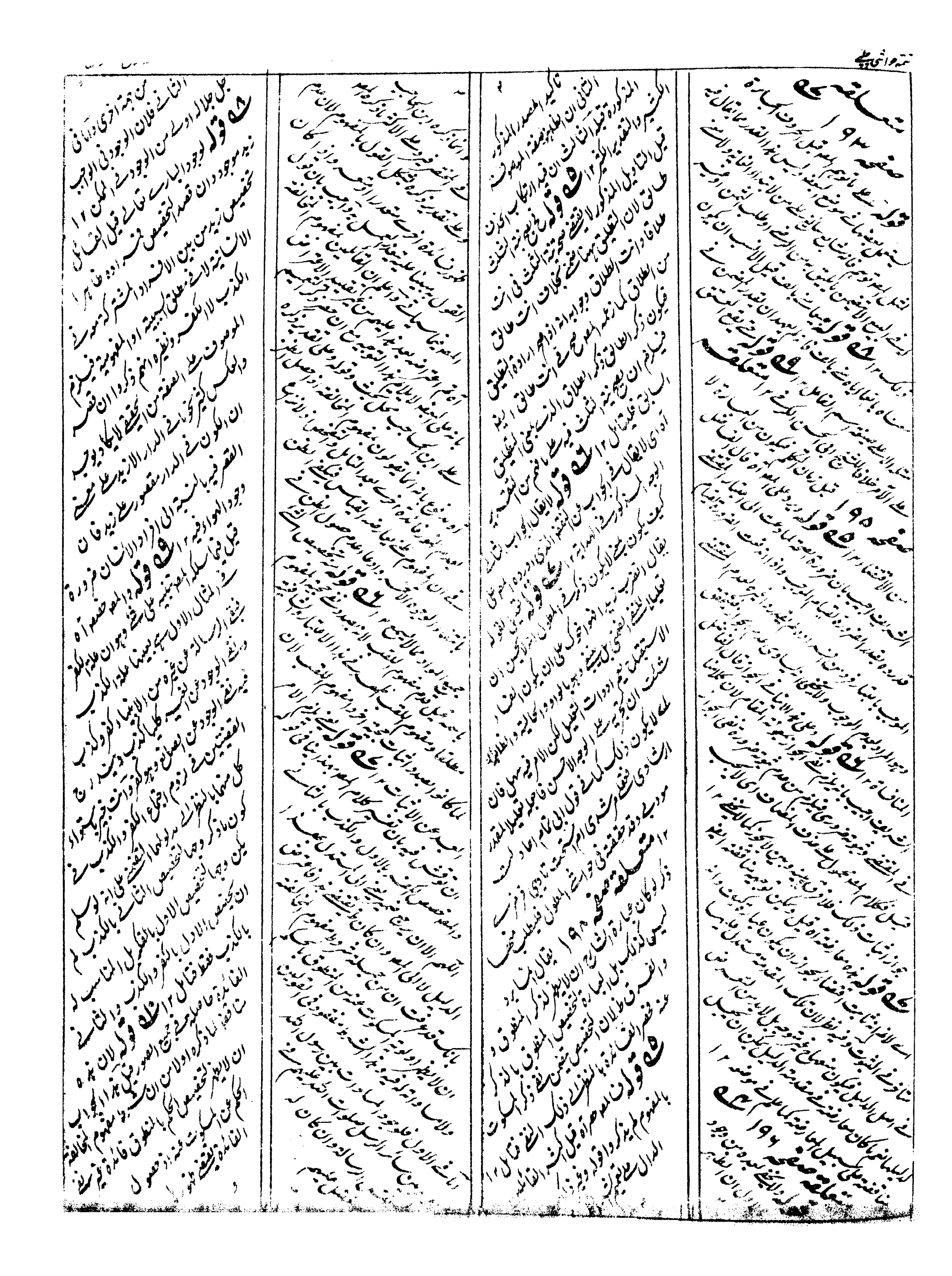
في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا لمعنى في العين اضيفت اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان الخبث حل المعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وقد اورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا من انعقاد المضاف سببا فانه بمنزلة من انت طالق غدا واجيب بان التعليق يباين وهي التحقيق البر فيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا المنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط والخلال التعليق جعل كلاما صحيحا لكنه فيه ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق انشاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا بعدمه كالشيء والثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما يكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما مانعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لجزاء الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة للايجاب الاصل لا للبقاء والخلف بخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** والفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى به الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران

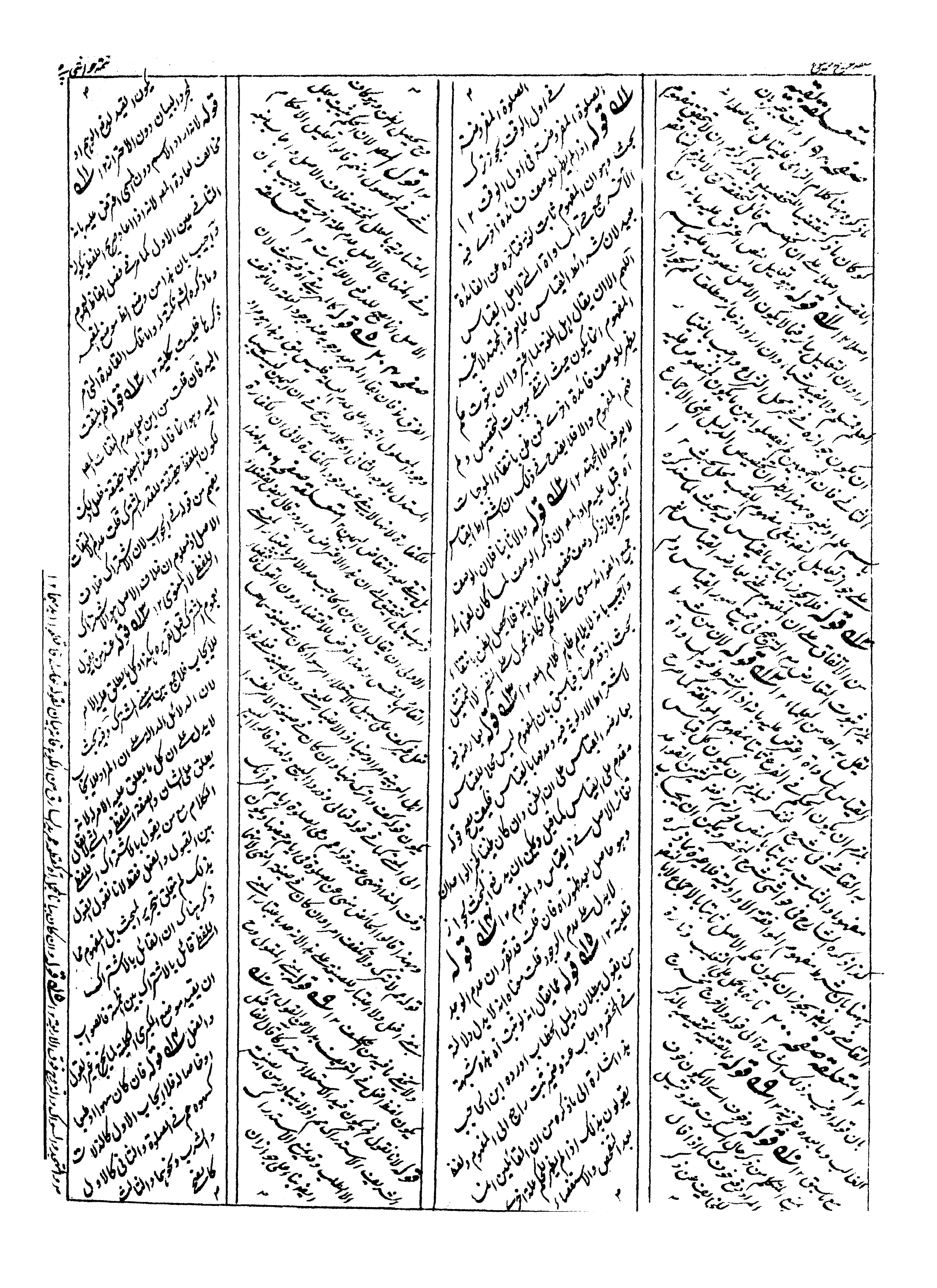
وتبيين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان كلا منهما داخل على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان الشرط داخلا على السبب يكون على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب لئلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المقيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد اي من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا

قوله وتبيين الفرق لما جعل الشافعي رح التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة للتاخير الى ما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس للضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض والقائل ان يقول العتاق هذا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المقيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المقيد المطلق الحكم قيد اللفظ بالمقيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المقيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المقيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الامتثال

واما الانشاء فالمعتبر منه ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي

بالفعل قلت نظرا الى ما صورته خبر فان قلت نعم يشمل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت سبيل صاحب الكشف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما تثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي تعالج من الائمة حتى ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما قال المعتبر ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يعتبر العلو لانه قد يخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اي تشيرون ولا يشترط ذلك بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي وعليه نحو كف النفس الآن يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول ثم يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظ فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر صار صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا كما هو مذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع ثم علقت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا للمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة بكذا وهل يجب اتباعه علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع





فانا ليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه؛ اى نفى الامر اى يصح
عرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا
الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس حقيقة فى الفعل الذى هو بمعنى الشان؛ وتسمية امرا مجاز او الفعل يجب به؛ وقوله اذا فعل
الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر علمنا انه حقيقة فيه؛ اى فى الفعل لكن الدلايل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل
اى الدلايل التى ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعل فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعل وسياتى واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره
ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا على الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك
لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج على اقامة الدليل على ان
المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فيصح ما قلنا ان الدلايل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف
للمقصود اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا كما رأيتموني اذ انكر
على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل

متفرع عليه وهو ان فعل النبى عليه الصلوة والسلام للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى
وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر تعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتمونى اصلى فانه حين شغل عن اربع
صلوات يوم الخندق قضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى
حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته باولته ثابت بدليل مستقل قوله فلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل
والفرع على حدة احتج المصنف على ابطال كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على ابطال الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة
فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم تركيب الادلة
والمجاز ان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى المعنيين
مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا لمقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطىء
والثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل
يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثانى انما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى
يشتق منه امر بمعنى فعل وبامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره فى الصحاح وفى هذا
الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء الاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر
والخلاف فى ان اول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل
امرا كما فى قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر وثبت فيكون من اثاره وقد يقال تشبيه
الداعى الى الفعل بالامر فيكون الفعل ما هو اقتضى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمقدر تقسيمية لمشيون اى المقصود بالشان الذى هو مصدر شانت اى قصدت فذكر الامام فى المحصول ان
والاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف صاحبه
قوله سلمنا الخ ان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بخبر الغبار بما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول
وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثلاثا اما الاول فلان الدلايل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول

وموجبه التوقف عند ابن شريح حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك د الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا ه الاباحة نحو كلوا و التهديد نحو اعملوا ما شئتم ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط التعجيز نحو فاتوا بسورة ي التسخير نحو كونوا قردة يا الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم يب التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا يج الدعاء نحو اللهم اغفر لي يد التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي يه الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون يو التكوين كن فيكون

المخصوص للايجاب والدليل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه استدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له لما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب في الفعل لا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وفقط على ما تعرفه واما في هذه الاية فليتوقف على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وهنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فلو كان الفعل ايضا للايجاب مصيرا الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك اقول الترادف على توافق الفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود صحيح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كالمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفائه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم انما ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مخصصة به بالدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم اهتمام به اما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كونه فعلا موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة امر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الا بعد قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة يثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال صلى الله عليه وسلم ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم نعم ما قال الامام الغزالي رح انهم لم يتبعوا في جميع افعاله بل صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي للمسماة اعني الصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن شريح من اصحاب الشافعي رح الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له لانه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه متعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة كلوا مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال

قلنا لو وجب التوقف بنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهية كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي

ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم التشخص يلزم مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وانه يحتمل خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني لها ايضا لم يرع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم تلك الليلة حتى كان انجلاء بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله

الباهرة لان المحال والتكوين هو الاشجار قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع بأحد المعاني لا الظهور فيه ونحن انما ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه هذا تقرير المصنف واولا فلان الواقفين في الامر وافقونا في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهية او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يثبت الا عند قيام الدليل وهذا نفي القول بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي ره او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول بالاشتراك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد هو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد هو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لان الطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي ره انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب الاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل الاباحة والندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة

من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فيفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا
اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد
من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد
من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل
فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم
بفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بالفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك
فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما صح ان لا تسمى اذا قضى فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور رح الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراده بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر

الاجماع والنص فالآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم عن اصابة الفتنة
في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته والا لما امر على غيرها هو
عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره فيقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصدا اياه فقبل عليه والمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى
وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك
اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب
لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق لا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب
لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب بمعنى الجواز والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى هنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف
من غير عهد لانه على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لانا ندعي ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره بحاز الموصوف اولى لا اقرب الى الفهوم من الآية التهديد على مخالفة
الامر ولحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب بحيث يلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع
في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم ان يجعلوا اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع الاوامر بدليل وقوع الامر
نكرة في سياق الشرط مثل ان جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لابد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه تمام الشيء قولا كما في قوله
تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فيتعين الاول و
اما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى
او قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج
الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى التقدير الثاني لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او
اباحته ورح يثبت الخيرة وعلى تقديره ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر وجد المامور به فاذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر لم يثبت لعدم الاختيار فلم يثبت به ويثبت الوجود لانه مفض الى الوجود وخبرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص لا بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امر انضبا على المصدر او التمييز في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وشاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وبيان سهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب قوله وعلى المذهبين اي سواء كان قوله فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول له احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكون الاشياء به على ما هو راي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومقترنا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكوين المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شئ آخر وذلك لانه لا معنى لضم شئ الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصده ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شئ آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي باثره مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى

مسئلة وكذا البعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا يثبت بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود في التكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا بالعالمية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبرنا المعنيين واثبتنا الامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب بلا الزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم للارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولانا ان اوامر الشرع مجازات لغوية والتفصيل لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة لوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ما لك المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق ولما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه لطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الامر الوارد بعد الحظر وعدمه وللقائل ان يقول الدلائل انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي

وقد يجاب عنه

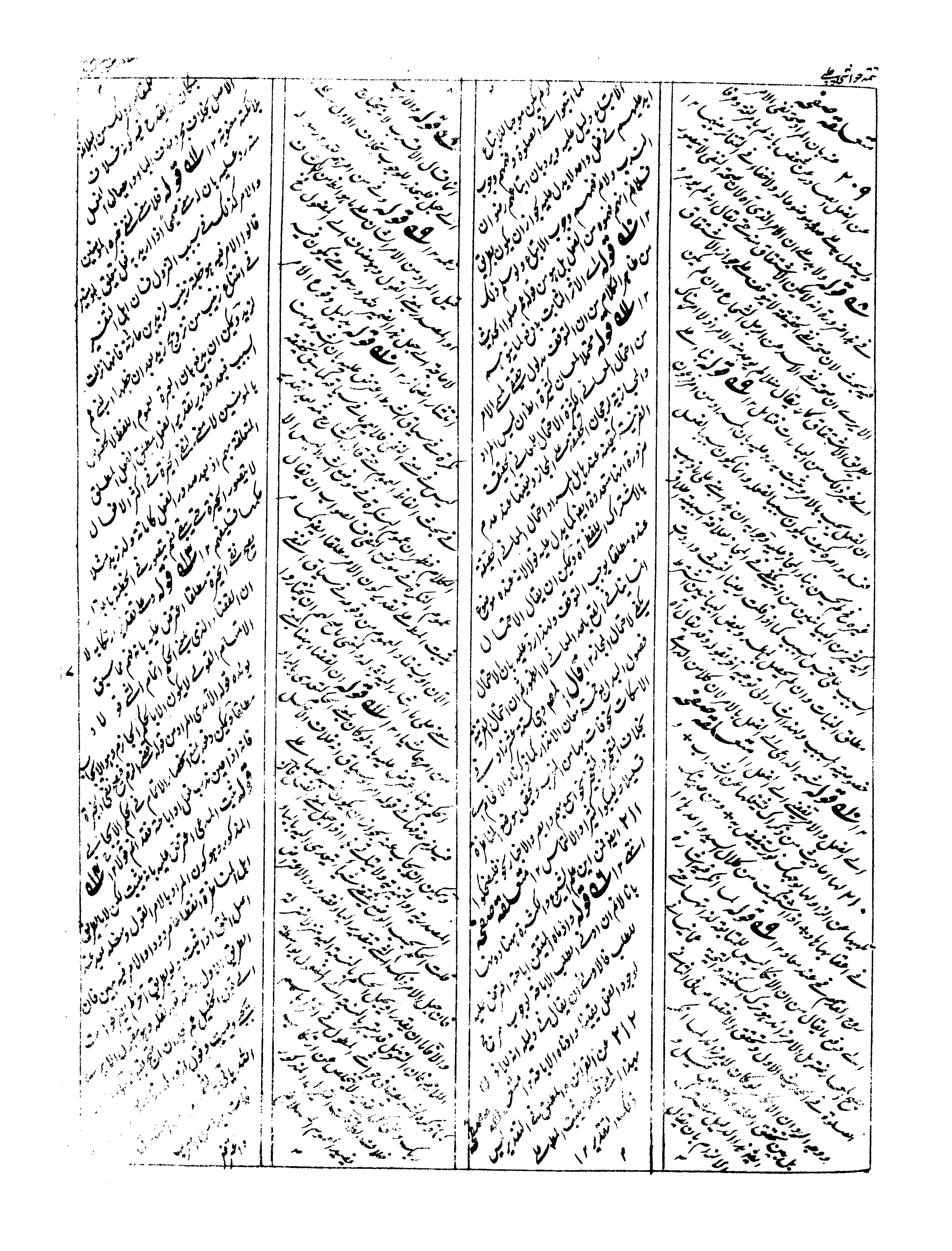
مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه

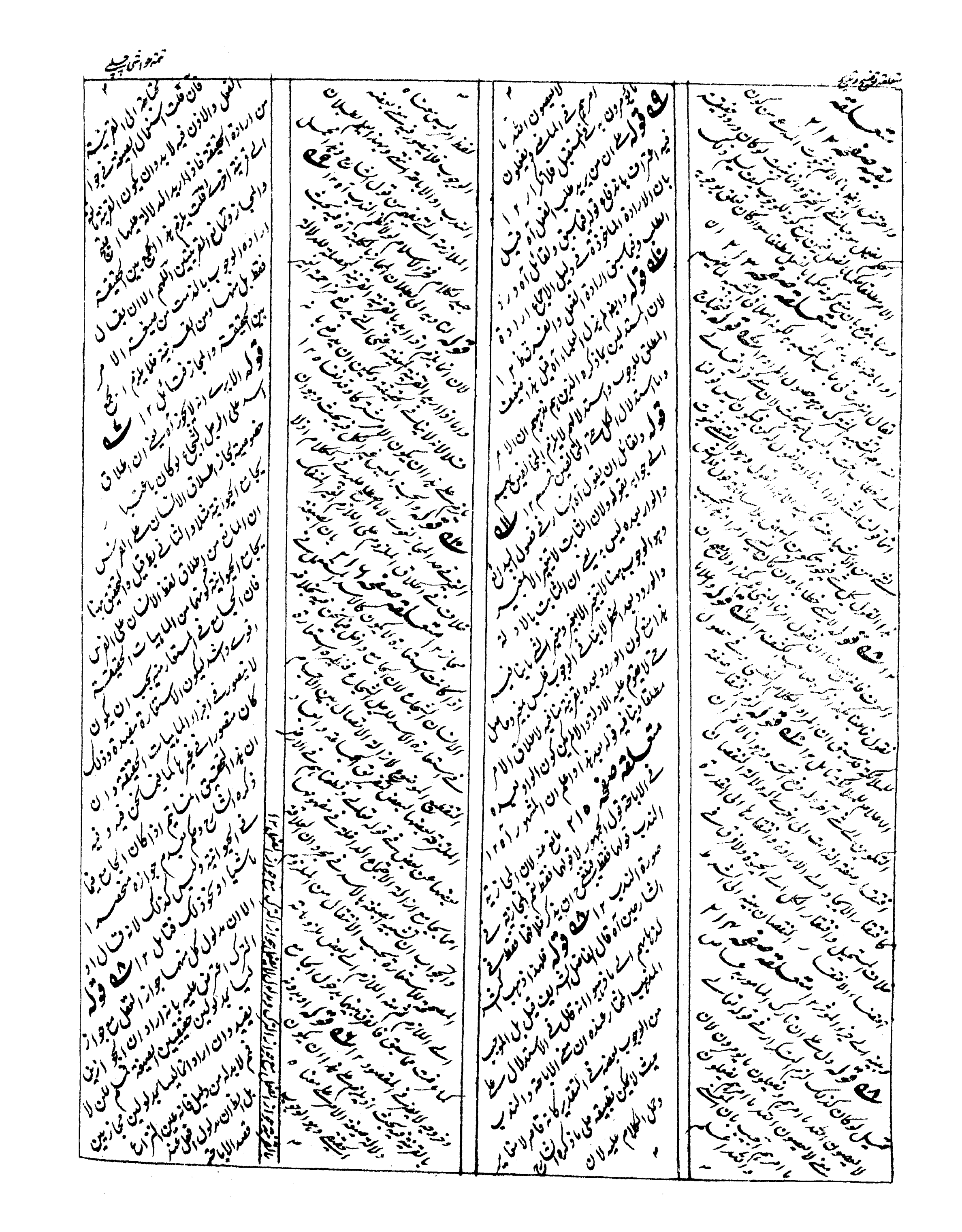
اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغائر اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن يعني قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل

عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض والنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام وعند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من وجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى ان لا دلالة في هذا على كون صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا المحمل جيد لكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة الوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا التاديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة

٢١٥

الا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي
هو جزء بهما الا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت والعدم الدليل على حرمة الترك التي هو جزء آخر للوجوب وفيه بحث دقيق ما مستنبط
او كل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل
الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه
في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان للفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب
المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما
على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة التحليل بل الثلثة انواع
متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رح الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل
على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا
حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان
مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل
في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءهما الذي هو بمنزلة الجنس ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ و
يثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا
ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه ونقل
على المصنف رح من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فهم بمقدمته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك
والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه
والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي
للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه والضرورة
في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظ وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد
وان اراد بحسب المجاز فمم ثم يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان
لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث
انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على المطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية
وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما
جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب
انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ





هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رح فلا يكون مجازا لان هذا دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق الاطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الاجزاء ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسوال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد السائل اقرع بن الحابس في الحج العامنا هذا ام للابد ففهم ان الامر بالحج يوجب التكرار فانما اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي رح يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فتخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا الزم انجد والسبب المطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان اصدر فسر وانما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثالث عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين الا ان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا تصح نية الاثنين لانه عدد محض لا دلالة الاسم الفرد على العدد وقد ذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف مبنيا وبين من قال انا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة

واحدا الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الحيوان لا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل يعني ان حكم عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي رح بدليل لان دليل الوجوب دل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة حقيقية على ما لولا التضمن لا دلالة المجاز على ما يلزم المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على خلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق قوله فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك ما بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة ان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فتبلا زمان في مثل صلوا وصوموا امتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المفيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالة على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع

وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عنهم في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال في المتن وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على مذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى

العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم المعنى لو قلت لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يستفيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا وافعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ودخل الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف لدلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما هو من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا بمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال فظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص رح في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي رح المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير له بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء وللقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن لشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو لمط اذ لا معنى ما احتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد الايقاع كل فرد من افراد الفعل

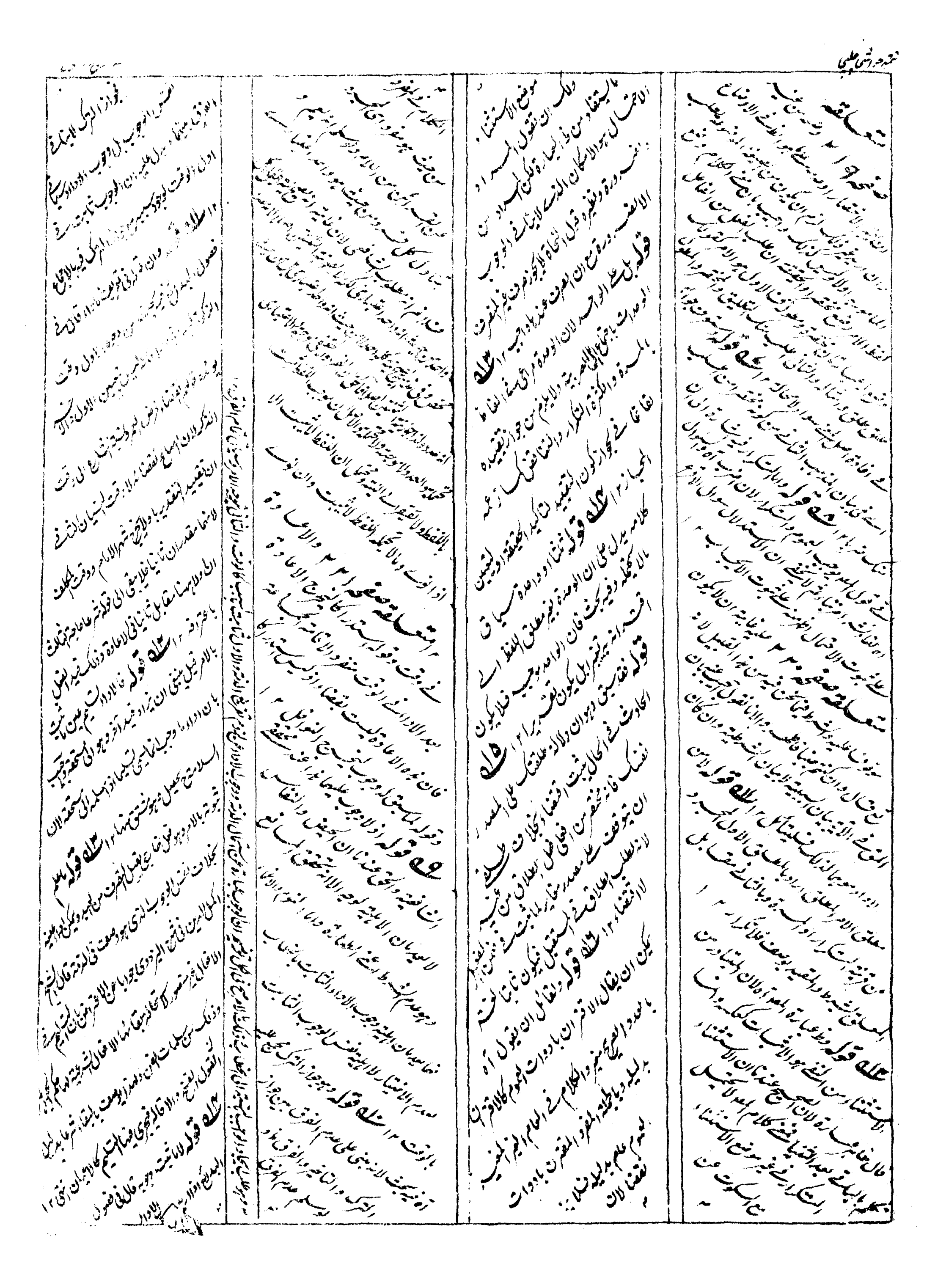
٢٢٠

فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب به وقلنا فى الاول الثابت بالامر ليشتمل النفل

قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق فى المرة الثانية وكلام القوم صريح فى ابتنائها على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام فى المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الا عملا الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا نعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة يقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رح فى ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى قطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع فى اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى رح يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدر شرعا اولا والقضاء ما فعل بعده وقت الاداء استدراكا لما سبق وجوبه مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه يتعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابى حنيفة رح الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان وغير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب ... تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة فى وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب فى الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين والمثل فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر فى القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك ولما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وقيد بعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ههنا ... وكذا اذا نوى ان يكون ...

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة في وقتها فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما يجب به الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت والقدرة على مثل من عنده

قضاء من طهر مسه او عدمه قضاء من غير طهر لا لصح مع قوة الاشكال بخلاف صرف النفل مع ان المانع فيه اولى فان قلت قد يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال والا فهي اذا قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض خص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه بمعنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح لانه ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد ومثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من جعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او جعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد ههنا لفظ الامر لا صيغة وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشائخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما العلم بثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رح القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر في مقام بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العادات وهيئات اثبات المأثم فيهما لا ايقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقت بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بغير ترك الامتثال وهو تقرير ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس



تتمه صفحه ۲۲۱ قوله [illegible]

[illegible]

متعلقه صفحه ۲۲۲ [illegible]

[illegible]

[illegible]

قوله لا یسقط وجوبه لمانیت [illegible] ینافی بالیسر ۱۲

ان سقوط الوجوب باحد الامور الثلثة وهو وجوده ۱۲

قوله فالواجب بالقدرة المیسرة

اراد بالواجب الزکوة وبالقدرة المیسرة النصاب ۱۲

قوله فقد تم اذ کانت [illegible] آه قیل یه ۱۲ الجواب فی غایة البعد عن الحق فان الله تعالی علیم ولم یکن فی الوقت الذی عین فیه المامور به مالیس فی غیره

لم اذ یستحیل ان یکون ذلک [illegible] امرا اتفاقیا [illegible]

[illegible]

فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا الى قوله فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن صلوة الحديث
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها استدللنا بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في واذا ثبت في الصوم
والصلوة وهو معقول فثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب
السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء ✽ جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء
انما وجب بالنص وهو فعدة الآية فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا
من النص الى آخره والنص لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى
هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر

كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب
فان قيل الامانات يقابل بالمثل او الضمان فما الذي يقوم بشرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع العبادة وتماثل شرف الوقت واما الضمان
بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره
عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان يراد بالآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف رح صرح بالتعليل
لما فهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير العامد هو الاتيان بالصوم في ايام آخر والصلوة
في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بعينها
فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب
ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص الايجاب القضاء بل لاعلام بقاء الواجب وحقوق شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان
اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت في كون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون
بالوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة
واليضا لو اقتضاه لكان اذا امر به ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير وكانا سواء فلا تعين بالتاخير لا نا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في
يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيصح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم
اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله تعالى ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا
بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضي في رمضان آخر خلافا لزفر رح فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون
الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به
بمنزلة ما لو نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا
لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص
الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه
بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف

قوله ولو نذر ان يعتكف اي اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر فينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب للاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب للاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا للصوم المقصود اي الصوم المخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت لشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجاب ان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والمدلول على الاحوطية ما قال لان ما ثبت لشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة اذ اوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من مكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجر تلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة لشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت وبالنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى

بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف لا اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من الاكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان تحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يأت في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداءها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه وخصوصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة لشرف الوقت فسقط ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز من اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة الصلوة وجبت مع شرف الوقت وتحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله فكان هذا اي سقوط ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت لشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت لشرف الوقت

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام رح وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة المارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموه والحمد لله الملهم للصواب

من الزيادة وذلك بان يقتضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت بفوات الرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكامل الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادة ما يتأخر من النقصان فيها سقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الفوت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بالصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض في النذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا اثبتت ماهيته خوف الموت فاولى ان يثبت ماهيته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت في نقصان بمنزلة انعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المدعا مما ذكر وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم بوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدأ او ان يحتمل خبرا واولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى بناء على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه اياما كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال ولا يجزى في شهر رمضان آخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه والى رمضان آخر لتعينه وعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد لا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره تبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات في كون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم لمقصود فيكون موجب السقوط موجبا اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا في الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط واللازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احد الروايتين

والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضى ما انعقد له باحرام الامام مثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمسافر فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام لما يدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة فى غير مصره وقد

فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق للمقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا

من ابى يوسف والاول تحولان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفى الثانى اسقاط الاصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادى فى رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى للغير الاحوط هو التادى فى رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص رح لا الوجوب بسببه كما فى التفسير الاول ولا سقوط القضاء من اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسير بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم منعقد بمعنى ان الواجب انما يتطلب الاعادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقيد والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد فى رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المص رح ان التقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفى العبارة اختصار اى الاداء المحض هو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والافعال صفة مقصورة بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التى شرعت فيه الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المص رح اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اى ما يفعله حال كونه لاحقا جميع صلوة ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل هو فرد ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وعاد بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله فى الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل

٢٢٨

او كان هذا المسافر مسبوقا اى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر فى صلوة الظهر فى الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما اتم صلوة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو موقف هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون فى المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اذا تغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فتنبه الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا وهذا الاصل ان اللاحق لا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرء ولا يسجد للسهو اذا سها فى القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سها لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرء ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا فى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا يقضى لان ابطال الاصل الى آخره اذا ادى الزيوف فى الزكوة فان قيل فلم اوجبت الفدية فى الصلوة قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغى ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل بقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة فى الاضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب والواجب قوة ترجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيانا بالمندوب ومحمد رح قال فى هذا موضوع ترجو القبول وفى الاضحية لان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون

قوله واما القضاء يعنى انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى فى العبادات البدنية الا ان فى الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة تقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والحاصل تنبيهما غير معقول وفى قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء بالمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضى تعديل الاركان الفائت فى الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نصا ومع الاصل بان يقضى صلوة معتدلة الاركان ويقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة ابطال الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله قلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير تعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة مستحسنة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رح فى الزيادات فى فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى قوله وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين

وهو ان الاصل فی العبادة المالیة التصدق بالعین فی الوقت حتی لم نقل ان التصدق بالعین فی الوقت یجوز فی معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتیاطا فلهذا ای یرجع الی قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثانی لم ینتقل الی التضحیة لانه لما احتمل جهة اصالته ودفع الحکم به لم یبطل بالشک واما قضاء یشبه الاداء عطف علی قوله واما بمثل غیر معقول کما اذا ادرک الامام فی العید راکعا کبر فی رکوعه ای کبر تکبیرات الزوائد فانه وان فات موضعه ولیس لتکبیرات العید قضاء اذ لیس لها مثل قربة لکن الرکوع شبه بالقیام فیکون شبیها بالاداء وحقوق العباد ایضا ینقسم الی هذا الوجوه فالاداء الکامل کرد عین الحق فی الغصب والبیع والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم یجب بدل الصرف والسلم فیه فی الذمة فکان ینبغی ان یکون تسلیم بدل الصرف والمسلم فیه قضاء اذ العین غیر الدین لکن الشرع جعله عین ذلک الواجب فی الذمة لئلا یکون استبدالا فی بدل الصرف والمسلم فیه والاستبدال فیهما حرام

او والقیمة فی الاضحیة لانها عبادة مالیة یثبت قربته بالکتاب والسنة والاصل فی العبادات المالیة التصدق بالعین مخالفة لهوی النفس بترک المحبوب الا ان التصدق بالعین نقل فی الاضحیة الی اراقة الدم تطبیبا للطعام بازالة ما اشتمل علیه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ینتقل الخبث الی الدماء ولتصیر ضیافة الله تعالی باطیب ما عنده علی ما هو عادة الکرام ویستوی فیه الغنی والفقیر الا انه یحتمل ان یکون نفس التضحیة والاراقة اصلا من غیر اعتبار معنی التصدق فی الوقت لم نعمل بالتعلیل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعین او القیمة فی ایام النحر لقیام النص الوارد بالتضحیة وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعین الشاة التی عینت للتضحیة او بالقیمة ان استهلکت للغنیة ان لم یعین شیئا احتیاطا فی باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقیاس فیما لا یعقل معناه فقوله فی الوقت وفی معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعلیل نظرا الی عبارة المتن الا انه جعل فی الوقت متعلقا بالتصدق بالعین من کلام الشرح **قوله** لم یبطل بالشک ای باحتمال ان تکون الاراقة اصلا وقد قدر علی المثل بمجئ الایام النحر فان قلت فکیف ینتقل الحکم الی الصوم فمن وجب علیه الفدیة عن الصوم فقدر علی الصوم قلت لان کون الاصل فی الشهر هو الصوم لیس بمشکوک بل متیقن فعند زوال العذر تیقن ببقاء وجوب الصوم لقوله تعالی فعدة من ایام آخر **قوله** لکن الرکوع شبه بالقیام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء فی النصف الاسفل من البدن وانما یتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالی البدن موجود فی الحالین الا انه لیس بقیام حقیقة لمکان الانحناء **قوله** ینقسم الی هذا الوجه الصواب علی هذا الوجه لما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبیع ای وتسلیم عین الحق فی البیع وفی عقد الصرف والسلم فیکون هذا العطف من قبیل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد یقتضی سابقة الاخذ فیصح فی الغصب دون البیع وفی التمثیل بالامثلة الاربعة اشارة الی ان الاداء الکامل قد یکون تسلیم عین الواجب بحسب الحقیقة کرد المغصوب وتسلیم البیع علی الوصف الذی ورد علیه الغصب والبیع وقد یکون تسلیم عین الواجب بحسب اعتبار الشارع کتسلیم بدل الصرف وتسلیم المسلم فیه اذ کل منهما ثابت فی الذمة وهو وصف لا یحتمل التسلیم الا ان الشرع جعل المؤدی عین ذلک الواجب فی الذمة لئلا یلزم الاستبدال فی بدل الصرف والمسلم فیه قبل القبض وهو حرام ولئلا یلزم امتناع الجبر علی التسلیم بناء علی ان الاستبدال موقوف علی التراضی وکذا الحکم فی سائر الدیون لان الدیون انما تقضی بامثالها ضرورة ان الدین وصف ثابت فی الذمة والعین المؤدی مغایر له الا ان الشرع جعله عین الواجب لما ذکرنا فان قیل القضاء مبنی علی تصور الاداء اذ لا معنی له الا تسلیم مثل ما یکون عینه اداء فاذا امتنع تسلیم العین امتنع تسلیم المثل قلنا تعین اعم من ان یکون بحسب الحقیقة او اعتبار الشرع والممتنع فی الدین تسلیم العین بحسب الحقیقة وانتفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام فالمؤدی فی الدین عین الحق فی الجملة وان کان مثلا للعین بحسب الحقیقة لا نفسه ضرورة تحقق التغایر فی الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدی مثل لم یجعله الشارع عین الثابت فی الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممکن فبالنظر الی المقبوض یکون المؤدی مثلا واما ما یقال من ان معنی قضاء الدین بالمثل ان المدیون لما سلم المال الی رب الدین صار ذلک دینا فی ذمته کما ان ماله دینا فی ذمة المدیون فتقاصا مثلا بمثل ففیه نظر لان قضاء الدین ح لا یکون تسلیم عین الواجب هو ولا تسلیم مثله لان المثل علی هذا التقدیر هو ما ثبت فی ذمة رب الدین والتسلیم لم یقع علیه بل علی نفس المال المؤدی وایضا علی هذا لا یکون بین قضاء الدین بمثله والقرض

والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرها اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء لما روي ان رسول الله عليه السلام

قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية بان يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمها جدي بهذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب وباع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه وتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت من السبب الذي كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا ففي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب قوله واداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يمتنع الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا او امتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة يعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكها البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك وباقامة البينة فانه لا يعود حق

دخل على بريرة فاتت بريرة تمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رح لا يبرأ عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

المالك في المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب الاصل برضا المالك حيث ادى هذا المقدار **قوله** دخل على بريرة هي مولاة عائشة رض من سبي تميم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ووصف مملوكيته ان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الاخر انما هو هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن اداء القاصر فصل هذا عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه فلو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا انه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب من الضمان ونقل عن الشافعي رح خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ما هو مخلوط من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب برئ عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء تسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والالبراءة لا تحصل الا باداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نصب الاداء **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل قد ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاولى ...

ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو قتل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالمو ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصلت كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى ، اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى ، واما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد جزاء الفعل وهو القصاص فيما يجل في جزاء الفعل انهما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل وقد يمحو اثر القطع كما تم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع قوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب القصاص جواب عن قوله كما اذا قتله بضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع ، والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عنده الا التي الحاصلة صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية ، وانما شرع اي المال عند عدم ... على القاتل ، بان قتل نفسه او على القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية بالعفو لا يهدر الا المفضي الاشياء ، قد ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى فالآن تذكره في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها ، فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء فلا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها ، ان لم يكن المنافع متقومة كيف يرد عقد الاجارة على المنافع ، قلنا بإقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع لا يجوز الا به ، اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ، وتجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة ، فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما ، فتكون في نفسها كذلك ، اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة ، لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه ، هذا دليل آخر

قوله ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يعيد رأى نفس او نفسين وعلى التقدير من اما ان يكون خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقديرات اما ان يكون القتل قبل البرء وبعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا عمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل لحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل هذا اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل لافضائه الى القتل بمنزلة السراية اليه فالمراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف تعميم لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوت المحل قوله وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس ... قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم ... وعندنا الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم توطئة لاقامة الدليل فانه لا تقوم على مذهبه التقوم من المنافع سواء كانت مال او لم يكن ... التقوم وتحقيق ان المنفعة مال لا الملك لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملك عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز

٢٣٣

علی قوله فتکون فی نفسها کذلک لان العقد قد یصح بدونه کالخلع فان منافع البضع غیر متقومة فی حال الخروج عن العقد وان کانت متقومة حال الدخول فی العقد فمع انها غیر متقومة حال الخروج تصح مقابلتها بالمال فی العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا یحتاج الی تقومها فی العقد فتقومها فی العقد لیس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فی العقد تکون فی نفسها متقومة ✽ قلنا تقومها فی العقد ثبت بالرضاء ✽ هذا منع لقوله ان مالیس بمتقوم لا یصیر لورود العقد متقوما بل یصیر فی العقد متقوما بالرضاء ✽ بخلاف القیاس لما بینا انه لا تقوم بلا احراز ✽ فلا یقاس علیه ✽ یشمل معنیین احدهما انه لا یقاس تقوم المنافع فی الغصب علی تقومها فی العقد والثانی انه لا یقاس کون المنافع مقابلا بالمال فی الغصب علی کونها مقابلا بالمال فی العقد ✽ لهذا المعنی ✽ ای لکون التقوم فی العقد بخلاف القیاس وهذا دلیل علی بطلان القیاس بالمعنی الاول وقوله وللفارق ایضا وهو الرضاء ✽ دلیل علی بطلان القیاس بالمعنی الثانی فان له اثرا فی ایجاب المال مقابلا بغیر المال ولا یضمن الشاهد بعفو الولی القصاص اذا قضی القاضی به ثم رجع ✽ هذا تفریع آخر علی قوله وما لا یعقل له مثل معقول لا یقضی الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولی القصاص فقضی القاضی بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم یضمنا ولا غیر ولی القتیل اذا قتل القاتل ✽ ای لا یضمن غیر ولی القتیل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم یفوتوا الولی القتیل شیئا الا استیفاء القصاص وهو معنی لا یعقل له مثل ✽ والقضاء الشبیه بالاداء کالقیمة فیما اذا امهر عبدا غیر عین فانها قضاء حقیقة لکن لما کان الاصل مجهولا من حیث الوصف ثبت العجز ای عن اداء الاصل وهو تسلیم العبد

لیس بمتقوم کالصید والحشیش فالمنفعة لیست بمتقومة فلا یکون مثلا للمال المتقوم فلا یقضی الا بنص ولا نص علی عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لا یخفی بان انعدام الاکوان فی کل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعیان وحدوث امثالها فی کل آن وقد سبق انه سقط اللهم الا ان یخص الحکم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع مثلا والغرض ان یقول بل التقویم باعتبار الملکیة واطلاق التصرف وهی راجعة الی المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضیة الحوائج لا نفس الاموال قوله تقومها فی العقد ثبت بالرضاء منع لقوله مالیس بمتقوم فی نفسه لا یصیر لورود العقد علیه متقوما فان قلت فیه تسلیم لعدم صیرورته متقوما بالعقد بل بالرضاء قلت لما اتصل العقد علی الرضاء کان التقوم بالرضاء تقوما بالعقد لان تاثیر الشیء فی الشیء یجوز ان یکون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا یقاس علیه ای لا یصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فی الغصب بالقیاس علی تقومها فی العقد ولا اثبات اصل المدعی وهو مقابلة المنافع فی الغصب بالمال المتقوم بالقیاس علی مقابلتها فی العقد اما الاول فلان الحکم فی الاصل یثبت بالنص علی خلاف القیاس لانتفاء الاحراز فلا یصلح مقیسا علیه واما الثانی فلوجود الفارق وهو الرضاء فان له اثرا فی ایجاب المال فی مقابلة مالیس بمال کما فی الصلح عن دم العمد لا یقال کل من المانعین موجود فی کل من القیاسین فما وجه تخصیص ابطال الاول بکون الاصل علی خلاف القیاس والابطال الثانی بوجود الفارق لانا نقول الثابت علی خلاف القیاس هو تقوم مالیس بمحرز لا مقابلة غیر المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بکل منهما والرضاء انما یؤثر فی صحة استبدال مالیس بمال بالمال لا فی جعل مالیس بمتقوم متقوما فتخص کل من القیاسین بمانع قوله وهو ای استیفاء القصاص معنی لا یعقل له مثل والمال لیس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنی لان فی استیفاء القصاص معنی الاحیاء لما فیه من دفع شر القاتل ودفع هلاک اولیاء المقتول علی یده بناء علی قیام العداوة وفی حیوة اولیاء المقتول واتبائه حیوة للمقتول وبقاء لذکره وهذا المعنی لا یوجد فی المال وانما یثبت فی الخطاء علی خلاف القیاس صونة صیانة الدم المعصوم من الهدر بالکلیة قوله والقضاء الشبیه بالاداء کتسلیم القیمة فیما اذا تزوج رجل امرأة علی عبد غیر معین فان الحیوان یثبت فی الذمة کالابل فی الدیة والغرة فی الجنین وهذا جهالة فی الوصف لا فی الجنس کما فی تسمیة ثوب ودابة فیحمل فیما ینبنی علی المسامحة کالنکاح وان لم یحتمل فی البیع فتسلیم عبد وسط اداء وتسلیم قیمته قضاء حقیقة لکونها مثلا للواجب لا عینه لکنه یشبه الاداء لما فیه جهة الاصالة وبیانه ان العبد لجهالة وصفه لا یمکن اداؤه الا بتعیینه ولا یعین الا بالتقویم فصارت القیمة اصلا یرجع الیه فی تعیین الوسط الواجب فی العقد وتعبیر مقدار ما علی العبد حتی کان العبد خلفا منه فان قیل فینبغی ان یتعین القیمة ولا یتخیر الزوج بین اداء العبد والقیمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الی الاول یجب هو کما لو امهر عبدا بعینه وبالنظر الی الثانی یجب القیمة کما لو امهر عبد غیره فقضاء الواجب بالعقد

فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تخير على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضا . وماشابه الاداء

فصل لابد للمامور به من صفة الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وعرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وما انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له الثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره

كانه احد الشيئين فيخير الزوج او التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها لما يه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا من تخير العبد بين الاصل وهو العبد الا فرق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضاء بالشرع انه لابد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص شرع قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل ووجوبا بالامر لعينه قوله هذه المسئلة اى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم تتفرع عليه مباحث من ان الحسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بهما علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة انها بحث عن افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا والمتعلق بالنهي يكون قبيحا ثم ان معرفة امرهم في علم الفقه لما يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع الاصل عميق صعب الاطلاع عليه عسر الوصول اليه والبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزتها في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحرها لم يتنبه للخطا في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اى الثابت في نفس الامر هو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى غاية الحق وليس بحق قوله وفقت اى جعلت واقفا عليه ووفقت اى جعلت لي الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ

الا ان الحسن والقبيح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال ✽ فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة والندب ✽ والقبيح ما نهي عنه ✽ سواء كان النهي للتحريمية او الكراهة ✽ وعند المعتزلة ما يحمد على فعله ✽ سواء يحمد شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن ✽ وما يذم على فعله ✽ هذا تفسير القبيح ✽ وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا التفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا ✽ وما ليس له ذلك ✽ اي ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا التفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما ✽ فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان الحكم عنده مبني على اصلين امر ... مذهبه ولسيلين ✽ ✽

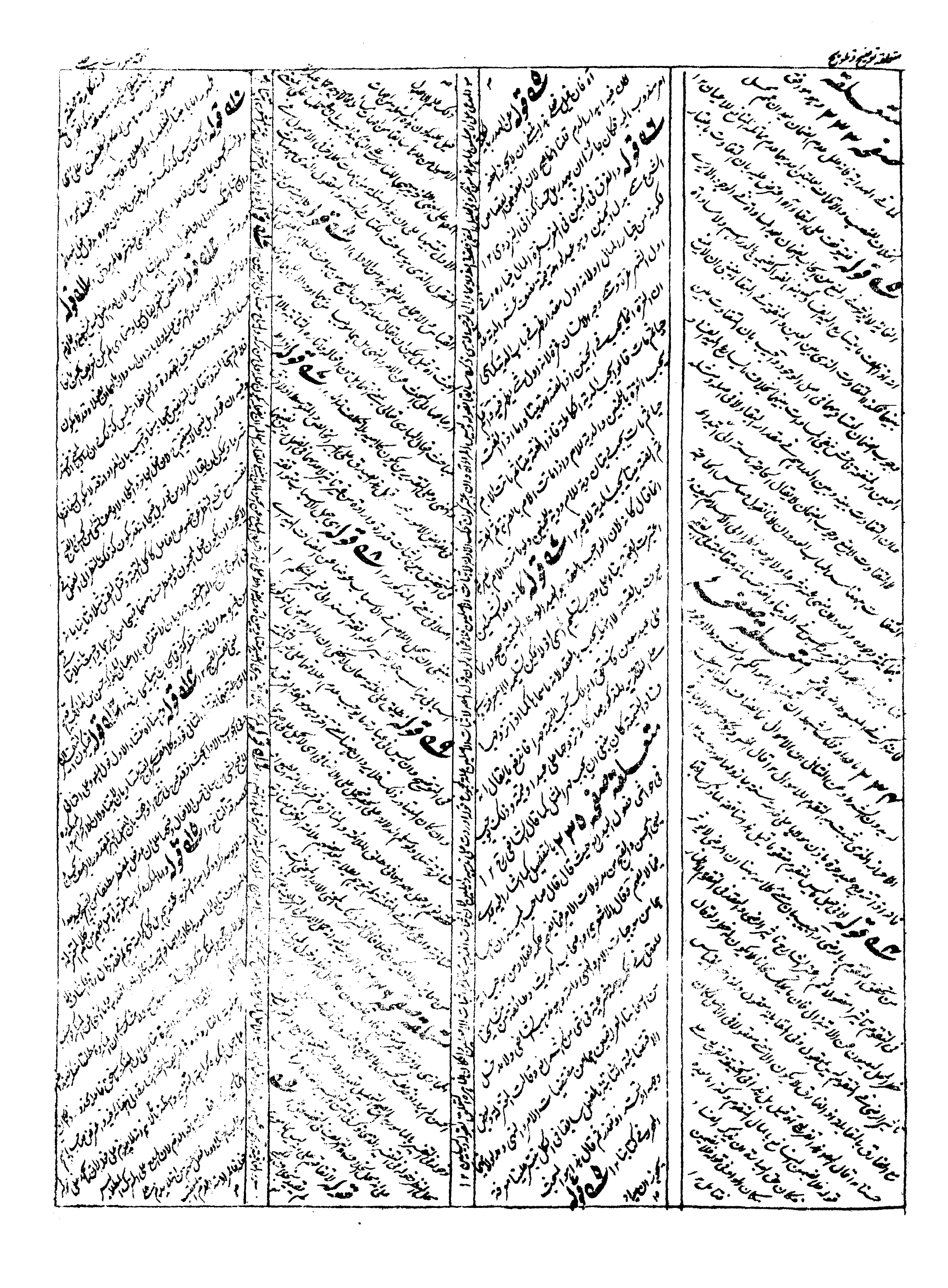
متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه وفعل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبيح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين يعني انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل ولو اوله اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبيح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فيتبع فعل الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العبادة خاصة وكون المباح واخلافي تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع والاوجه في معنى الحسن فيما لا ادري ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم فاعله عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملها بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان فعل غير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما الفرق ان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف ولقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله ما لا يجوز له ان يفعل فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الاول ...

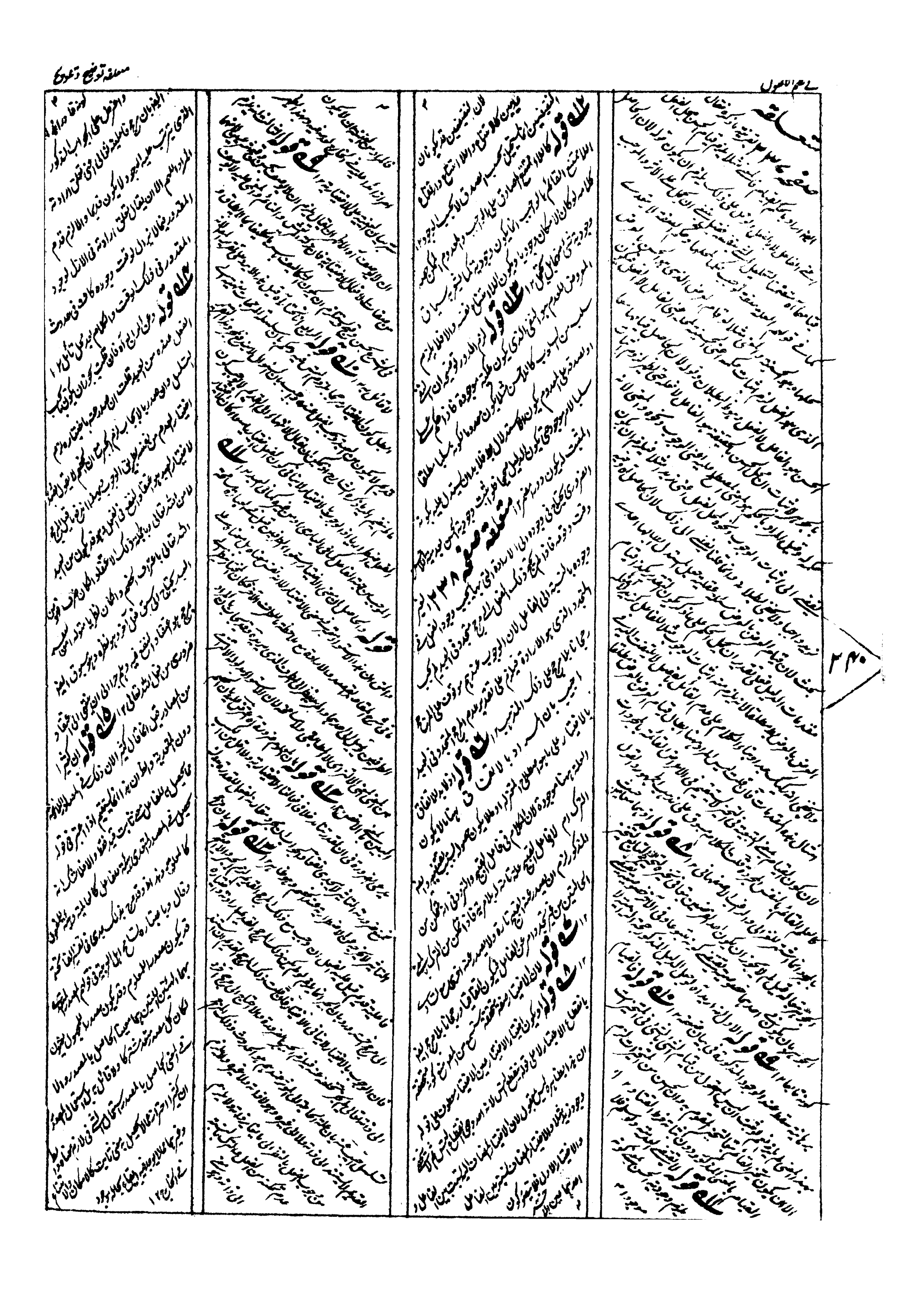
لاثبات الاصلين اما الاول فقوله ÷ لا انهما ليسا لذات الفعل او لصفة له لا لا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ÷ اى هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض القصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة لوا ولا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه ÷ واما الثاني فقوله ÷ ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن على تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه لمرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا ÷ تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان المتكلم فى ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فالاول يتسلسل او ينتهى الى لا اضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حم يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عنده وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا لتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل والى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا ÷ اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه تمّ وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا استعمل ما سنح بخاطري وهذا مبنى على اربع مقدمات

لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطالب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم فى هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ما تم ماذكره المصنف رحمه الله فى هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب قد اعترض لضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به لانه يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن لان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بالشيء الآخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل الذي للمحل للانتقال الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر يتعالى وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له فى التحيز والبعض فقيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر نعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة وان اريد كونه تابعا له فى التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له لا يكون تابعا له فى التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية موقوف على كون ما دخل عليه حرف النفى وجوديا بل بان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجوديته ما دخل عليه حرف النفى لعدميته لزم الدور الثالث انه

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج

مقصود هو نفي اتصاف الفعل بالحسن والقبح بمعنى ... بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يثبت الامكان في اثباته ... لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع ذلك المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل العبد على ما وقع في تقرير المصنف رح وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاضطراري الا ما لا يتمكن فيه من الفعل والترك وانه مراده ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بفعل اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل لا يقال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى ولهذا قال المصنف رح انهم لم يوردوا على مقدمة منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه شبهة والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف رح اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام والقعود





المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجود كل ممكن الا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

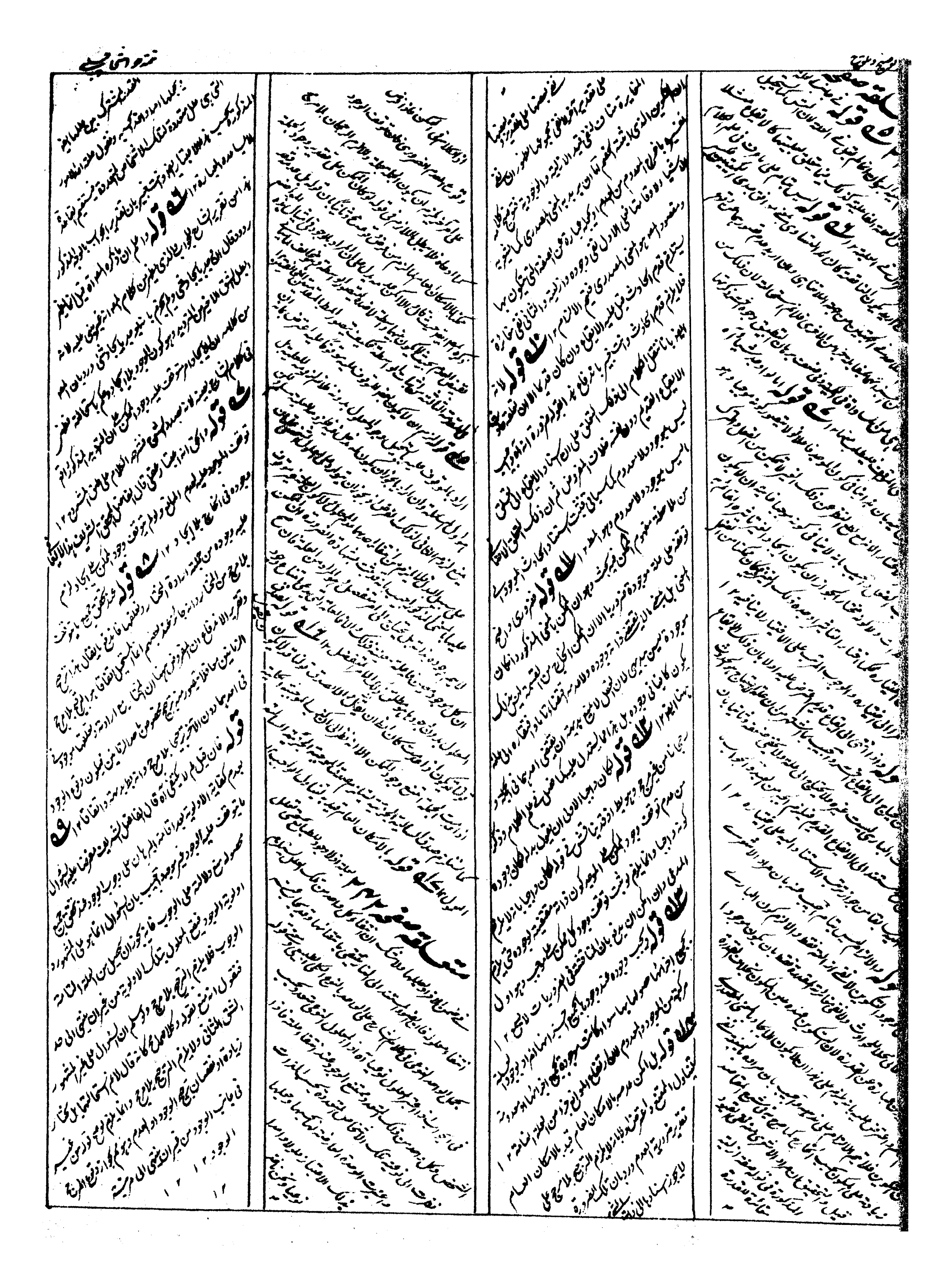
والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع والايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبارات او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان واما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرفت في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاع بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معنى التكوين في مذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب علم الممكن عند عدمها ويجب وجوده بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظ اما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة

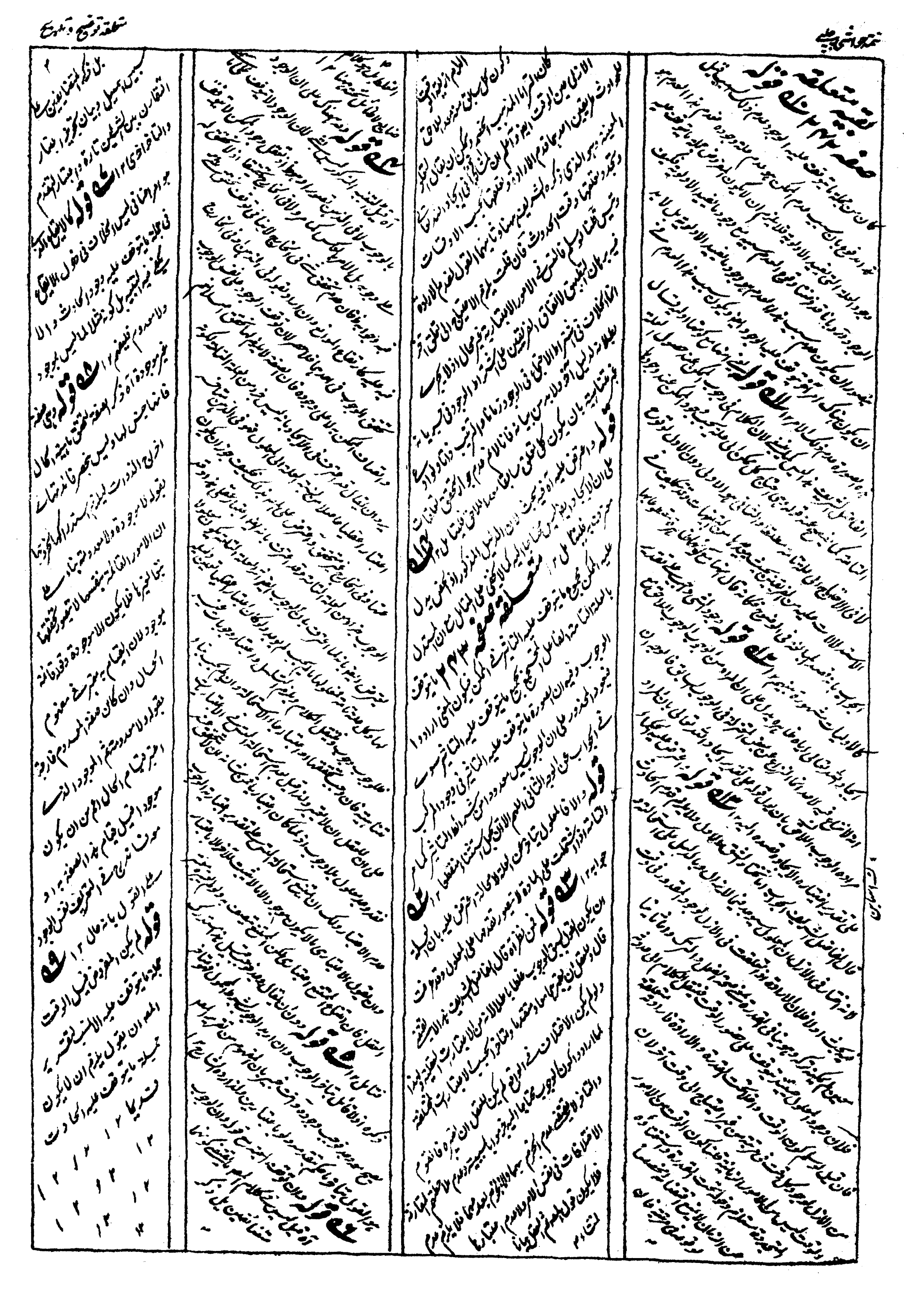
وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشئ يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم انه زعموا ان كل موجود ممكن محفوظ بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشئ حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه ✤

لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة بعينها موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظ ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظ لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنها وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه لو امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض وحده جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره في وقت ارادة الله تعالى فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوظ بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف

مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لايكون الوجوب الامعها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب مع الوجود ليس الا معا بحيث لايحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر فى التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا متقارنا مع انه فى الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور موجودة فى الخارج ولا معدومة

بانه ان اريد السبق الوجوب على الوجود السبق الزمانى وهو ان يكون المتقدم موجودا فى زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب فى زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجى وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن من العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج فى التعقل قطعا ان تعقل وجود الممكن لايتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد فى الخارج وفى نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لاوجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو فى انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثانى فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضى تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التى هى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافى سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ اثر الشئ وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفى الثانى والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه فى نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئى فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلى بمعنى انه لايجب مع شئ من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلا فساد فى ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول متاخر من العلة لامحالة قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشاء الغلط فى سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هى المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقع به المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لايوجب تقارنهما ولا ينافى تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه والعز لاخفاء فى انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف الحقيقة المقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لايجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لابد ان تشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو امر اضافى مثلا وهذا احترز بالحال والمقام المعلوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت ترجيحا من غير مرجح بمعنى وجود





كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم اوجبه في وقت معين لحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا ثم ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة وهي اما موجودات محضة فهي مستندة الى الواجب فيلزم تقدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها

الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا اندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة استلتي من شانها ترجيح ما تشاء متى تشاء والاختصار ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل لا ظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدء فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام العلة التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون لعدم شيء من العلة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو مح وقد لقد في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم تقدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يكون له ايجاد وجوده اما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي نفتقر اليها وجود الحادث مستلزما وجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرض عمروا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او على اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو لبعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجوده ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائهما امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجوده عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يمكن زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله ولما ان يكون لزوال المعدوم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال المعدوم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو مح وما يستلزم المح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود

وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او لبقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وهذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او لبقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو فح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ولنفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر

واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم هو وجود زيد المفروض منه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود الآن قلم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضنا ها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة تحققه بجزء مما توقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمروا واذا ثبت الطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شئ ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا لعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا لعدم الواجب هو مح هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو مم لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم شئ من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا مح لاستلزامه افتقار الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد مح مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم لو بواسطة الاستناد الى الواجب ان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا انما

وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان تحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا تحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ويكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم برهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا تحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وانكان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب والافراد ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رح وهو لا يدفع ما ذهبت اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين وزرة
قلت هذا التاويل وهو كون الاضافي داخلا في الموجود او المعدوم صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون وجودا محضا الى آخره
فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يذكر في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله ولم ح
الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء
فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فيثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة
في الخارج ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من
عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه
لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب تمام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون نسبة الاضافة عين الاول واما ان لم يجب وبه ظهر ان الحق هذا فان الايجاب
الحكمة غير واجب مع ذلك وقوعها الذي على ترجيح الاحد المتساويين ثم المحال اي المحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب
فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا موجد اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع

لم يوجد اصل لانه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم
ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود
والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح ان استلزمه يرد المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع ترك علية
الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك
والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف رح وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشار التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال
ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور
لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها
ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود
المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي هو عدم عمرو وزواله اما ان يكون موجودا محضا او لا ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو
امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار
ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال
العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافة زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم
في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم
انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح
لانسباق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره
الى عدم المانع واعلم اني لو لم ار في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب ما يكفي ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على الالتفات اليه والاصدار
واني لو اقتديت بالمصنف رح في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

٢٤٩

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية

على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية فى شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور آخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه ولو قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التس بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتس لط بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغائر لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التس فى غير الموجودات وبمنع مغائرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع فى ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعنى الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثانى يجب قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتس الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوب حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة

٢٥٠

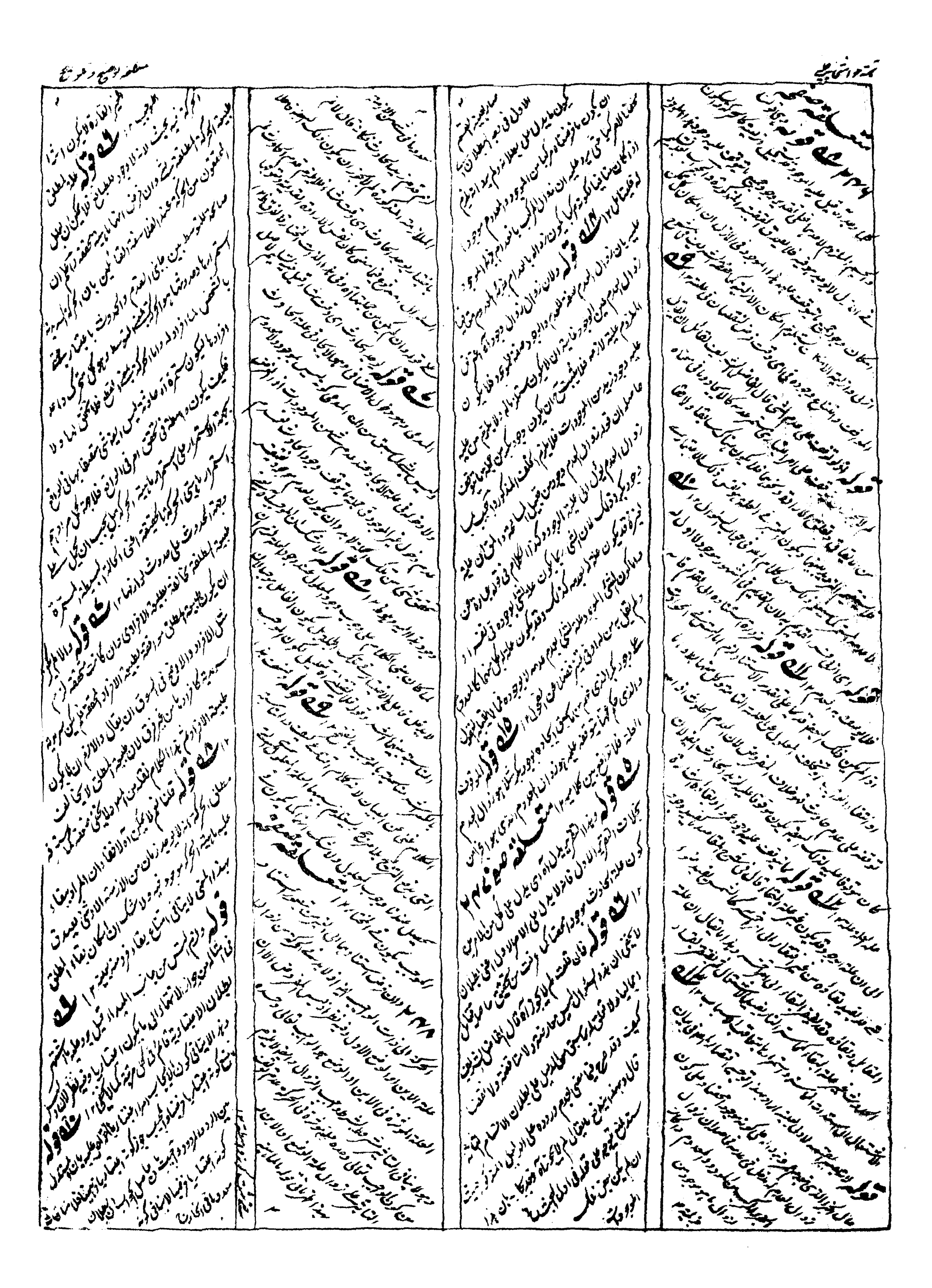
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح لان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة المعدوم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان ترجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين؛ فقال الحكماء القضية البديهية هي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال ؛؛؛

علة التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحذور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان الا لا يكون استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او المرجوح لا سبيل الى الاولين بطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحانا زائدا على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح ترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قولنا الترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت انه بط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد المساواة فضلا عن المرجوحية قوله دعوى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو موهوم او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا ظهر صحة ما ذكره المص من ان مبنى الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير
تسليم تلك القضية وابتنائها على ان الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال
المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال
الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية و
من انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان
الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا اولا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت المقدمة
فقوله يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك
الحالة لانا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط او على تقدير امتناع وجود الاشياء بلا
وجوب يمنع ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم توقف الموجود على ما
ليس بموجود ولا معدوم فان الحالة المذكورة يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع
عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين ان اراد بالفعل الايقاع فيتعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر

بوجود الممكن اذ يمكن فيفتقر الى موجد ليس يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح انها او تعلق الارادة ليس بموجود بالحال فلا يلزم وجود ممكن بلا موجد علما ان
نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان
بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى غير نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على
عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره او نقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون
ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله** وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع
ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سند المنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى
قلنا انه جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح
في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم
واثبات عدم الرجحان ليس على الحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره
والحاصل ان المتنازع هو الاحتياج الى مرجح في نفس الامر ... اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب
علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم
عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك لعدم الملاحظة فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور
قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا اليه يؤثره الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح
احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية
المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ما لم يكن معدوما فلا يكون حال الوجود راجحا وانما
يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود ممتنع
كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد بغير اختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة وهو المعنى الذي وضع له المصدر زائدا وهو الاصل والايقاع كالايقاع لتلك الحالة فان اريد الاول فالجبر لازم

٢٥٢



متعلقة صفحة ٢٥٠ قوله

[illegible]

متعلقة صفحة ٢٥١

[illegible]

متعلقة صفحة ٢٥٢ قوله

[illegible]

قال ان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي ما هو حاصل المجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصيص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة ان لا يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب ان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق تشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى نفعلها لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو

اختيار العبد في فعله منتف اصلا على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذا الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير دائر بين بطلانه في المقدمة الثانية الاولى تابع الطاعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين اما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل واختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او بعوارض لا يجب عند وجود المرجح بجواز توقفه على امر ليس بموجود ولا معدوم وجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودة حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الحق لما مر ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار للايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب ولا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الجواز اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق ندور وفي الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالمبدأين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون العبد خالقا للشر والتصريح مع انه لا يرضاه فهذان الاعتباران نسبا قدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلف عنه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به ويصح تعلق القدرة وقد تعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى السماء العالي وايضا فقد نجد في الفعل الاختياري ما عشنا عليه ودواعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه

الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بان الفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجيح احد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من الاعضاء الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والعدد يقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا عليه ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات وقدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم توجب خوارق العادات وايضا لا تمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة تجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة لا اختيارية وان لم يقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد لا الكل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا الا ان هذا ينافي خلق القدرة فنفس الحالة المذكورة مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع في وجوده

قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد تواتر عن الاولياء الا ان بعض الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عنده وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك وتفاصل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية

قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي بتاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج من صنع العبد فلم يصح للعبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود

وفي ذاته فان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لايكون ذلك العدم العدم السابق على الموجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود فهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد وجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد هو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشائخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر فهو كسب ثم مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما وقع المقدورية من حيث يصح انفراد القادرية مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادرية لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة مجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة لا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق لان خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي الحكمة المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد الى القبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشائخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا يكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح.

٢٥٦

وحاصله ان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر لا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر ويسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى كل منهما فعلى ما تقتضيه الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا وقعت حركة زيد بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت ايضا كسب زيد في محل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد مخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر القائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك اعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو والهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره وصحة الصدور والاصدور هي المسمى بالقدرة فهي لا تكفي في صدور الافعال لان ترجيح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة والداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدهما او فقد احدهما يمتنع الصدور والفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين متمسكا بالامثلة الجزئية يعني فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو ما يحتاج الى رجوع الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو اختياري وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الحكم بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته فالحق ولا شك ان عند الاجتماع يجب الفعل وعند فقد احدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد وارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى

نقدا ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته يقيد ان يوجب ان الفعل او صفة من صفاته تحقق المدح والذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا اتفاقيا الا ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختيار وعلى ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لا عليها يحمد او يذم الموصوف بها في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجبان في الفعل شيئا يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب آجلا والعقاب لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله في كل لمحة ولحظة ثم ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته وبجاحه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورائه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وامدنا امداد الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او الصفة له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ان الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعله او يثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال بعضه لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب عليه معلوم ٢٥٨

كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان ههنا ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح ما دل التقضي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك كان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما يقبح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقهما ويقبح من العبد كسبهما **قوله** فقد ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري والاولى من غير الاختياري بحسن او قبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليه لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد عن الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكره ثم اورد ما نسب الى الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك مع ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به دليل على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد عليه ما ذكره المصنف يعني انهما لو تميز الاستعدادات وتعديد الاسجاع وتكثير الانواع فلعله عند الاشعري لصرير باب او طنين ذباب الله اعلم بالصواب **قوله** في ادائه الصواب من رائه **قوله** وعند بعض اصحابنا ومنهم المتمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه ان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا حسن من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لو جب تصديقه وحرمته

ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا اولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد ان يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول ان واجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شئ من اخباراته عقليا فقوله والا فهذا اى وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا قالوا الواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا وهذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما اى الحسن والقبح يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا اثبات الحسن والقبح العقليين في هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة وزادوا ان تذكر بعد ذلك نقله الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبرم واطلع ببواطنها او قد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك وكثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل

كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نقل آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه وبالاول فيدور او تالثه فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون عنده واجبا عقلا واحوالثاني وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديقه في كل اخباره ويحرم كذبه وبحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول خاتما ما في الباب ان يكون هذا النص موقوفا على علم النبي بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله كذلك نقول امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول لزم الدور والا فيتسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع ودليله كالامر بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسائل الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا خفاء في ان لا معنى للوجوب عليه سبحانه بمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شئ ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح بعباده كقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا العقل هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب نبي وعلى هذا المذهب يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد يعني بتحصيل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة سبحانه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى علوه بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل العلم عادة

معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته ان خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب

ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر وانه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد والمامور به صفة الحسن نوع ان حسن لمعنى في نفسه وحسن بغيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل ويقبح اما لعينه او لشيء آخر فذلك الشيء اما حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مخصوصة فالعبادة جزؤها اولم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان قبيحا لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء الدين والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبح لكن امثلة هذا سياتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات اولان الحسن لعينه هو العقل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة ونحن في تلك الجزئيات المعلومة وجودها حسنا اي لا تكون الا حسنة لمعنى في نفسها وحسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة

هو كون الفعل موقوفا اما ايا ما اكتسابا عند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان النظر يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقع ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب والنسبة بسبب عدم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشيء لفظة ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه فلو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء او بمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص رح حصر الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكران الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب اعتبارا بان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب لا اعتباري يكون الحسن باعتبار جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما قيل ان المراد في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** الفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون تارة حسنا واخرى قبيحا لان ما بالذات لا يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن والقبيح لذاته مما يختلف بالاختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن والقبيح لذاته هو النوع لا الجنس نفسه **قوله**

واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس الا اعلاء كلمة الله تعالى ولا خلاف في هذا المفهوم بل في فلك في الخارج فيكون لازما بالاجزاء هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قوله من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات فلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن + اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان ... فان التصديق هو الاصل والاقرار ... لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان الا بنقل من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو اول على الباطن ولا كذلك سائر الافعال ثم قال هذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار تجعله جزء في الايمان ولا تجعل عمل الاركان داخلا فيه فاعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار + فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مومنا + اعتبار الجهة الركنية في حال الاختيار + وان صدق ولم يصادف وقتا بقر به يكون مومنا اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار + وكالصلوة يسقط بالعذر ...

قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ... اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا تقسيم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين فليس ... الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولهذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به اي الوجوب فيقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الشارع لانا نقول هذا مذهب الاشعري وقد صرح المصنف بنفيه عندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعني وذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان وانما هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله تعالى غير مومن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب فلا يتم بيان ... الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان متمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن والمراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان كثير من المصدقين القرين بكفرهما لعدم ... من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار على صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن تصديق

٢٦١

علے قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها للحسن بمعنى فی غيره كالزكاة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت فان الفقير والبيت لايستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى فی نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او بجزئه لايكون الزكوة وامثالها من هذا القسم فيلزم من جهة حسنا لمعنى فی نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى

من غيران يكون للقلب اختيار فی تغير تلك المعنى وهذا قيل لم جعل الاقرار الذی هو عمل اللسان داخلا فی الايمان وتجلت اعمال سائر الاركان مجرا بان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شیء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما فی الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل حمد الله الذی هو فعل اللسان راس الشكر وفی التمثيل بالايمان اشارة الی ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على وروده الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن فی التصديق الذی لا يسقط بحال ثم يليه الاقرار الذی هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم فی الصلوة التی يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة بعينها بحيث لايشبه الحسن لغيره ثم فی الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباری تعالی وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لايقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لايحسن بغيره لانا نقول هذا لاينافی الحسن لعينها بل يؤكده الاترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التی ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الی نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامورة ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود بالامر هو ذلك الغير لانفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فی نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لااعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه فی حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لابواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فی نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الی انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لاعبرة لهذا الوسائط وانها فی حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التی ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة فی نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم فی نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التی هی اعدى اعداء الانسان حيرا الداعی الی ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج فی نفسه قطع المسافة الی امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثانی فلان الفقير والبيت وان كان يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الی الفقر والشرف لكنهما لايستحقان هذه العبادة اعنی الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لامن جهة العباد والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصی اقبل والی الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلی لها فكانها مجبولة على المعاصی بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الی هذا المعنى لايحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى فی نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لادخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يحل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هی دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهی باختيار العبد لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لادخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هی الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح المصنف بان الوسائط هی الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء فی انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفی عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هی قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان المقصود كما صرح به المصنف قوله يرد عليه تقرير الجواب عن هذا الايراد هو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان لغيرها بدلالة العقل لان ذلك الغير فی حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لابواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فی نفسه لامجرد كونه مامورا به كما هو رأی الاشعرية واما المصنف فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لانجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة فی نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما مر ان الامر المطلق يقتضی حسن المامور به لمعنى فی نفسه

فيكون حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فنمنعه عند مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا الامر انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان تقتضي كونه عدلا او احسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة امثالها دل على حسنها لمعنى في نفسها على ما ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما بعينه واما بجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يومر به وايضا على العكس في الحسن لعينه ولا لجزئه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فعلم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به حتى شرطت فيه الاهلية الكاملة ✽ فان العبادات تشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير كهذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به ان لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا ✽ كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حتى يسقط بسقوطها

وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنا بعينه او بجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها فيشترط في حسن النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن كل مامور به بجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وتحصيل لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول وان الاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شي واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر فالاول هو الايقاع والثاني الهية المتوقفة فارادوا بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان الايقاع والاحداث فان قيل فهم لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا صادقا عليه الامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شي منها بخلاف الصلوة قوله تقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا ✽ قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي قبله فجعل اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به المراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا

قوله

فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار كلهم

الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به لا

الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب

واشباههما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج فصار هذا القتل بعينه اعلاء كلمة الله تعالى كما ان النطق في المفهوم غير الاروده لكن في الخارج

هذه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج

يغاير الاعلاء وان علا ر حسن لمعنى في نفسه فيتناول هذا الضرب العقلي الاول الا الضرب الاول الا ان السعي غير دار الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق

اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه الى الدليل اي الذي لا يقبل

سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه فيكون كمال الامر يقتضي كمال الصفة لما ان حقيقة المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل نعم ان

الامر المطلق يكون امرا كاملا اذ ان يكون للايجاب فالامر الذي ذكرنا للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن يقتضي الامر

لو لم يكن الشي حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشي لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة

وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية لوجود المامور به وكمال

العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب كونه لا يجتمع

اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني

فيكون متعينا غير كره وهذا ان بعض المراد بالقائم بنفسه بالا يفتقر في التحيز والاشارة الى التحيز للغير كالجوهر لان مثل الاداء والجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه كان حق العبارة ان

يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه بالمامور به المنفصل وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة

للصلوة الى النية ان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله** كالجهاد

فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به

اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان

كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اي الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال لمعنى تادية بنفس المامور به

قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير التباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** لما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير

بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالسعي الى الجمعة والسعي فلان شبيه بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن

لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره والشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة

والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه وقد يقال ان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد

عرفت فيه **قوله** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به كذلك كونه

عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على الا يحتمل السقوط بحال وعدل عن كلامه ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه

الى المعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او شبيه بالحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكاة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره في الصلوة على احتمال سقوط التكليف في الزكوة على كونها شبيها بالحسن

لغيره ولا يخفى ان استدلال الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف

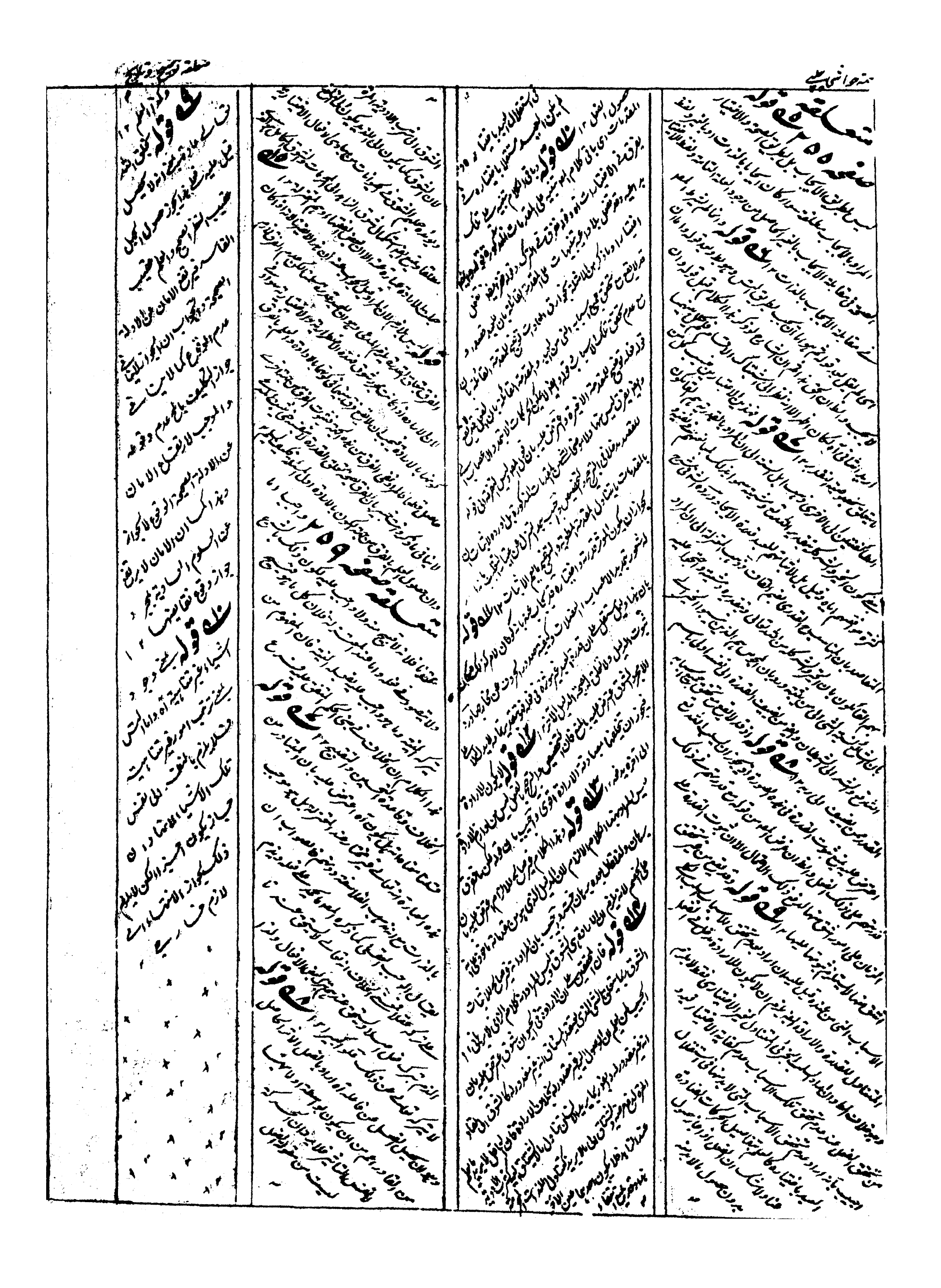
ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور

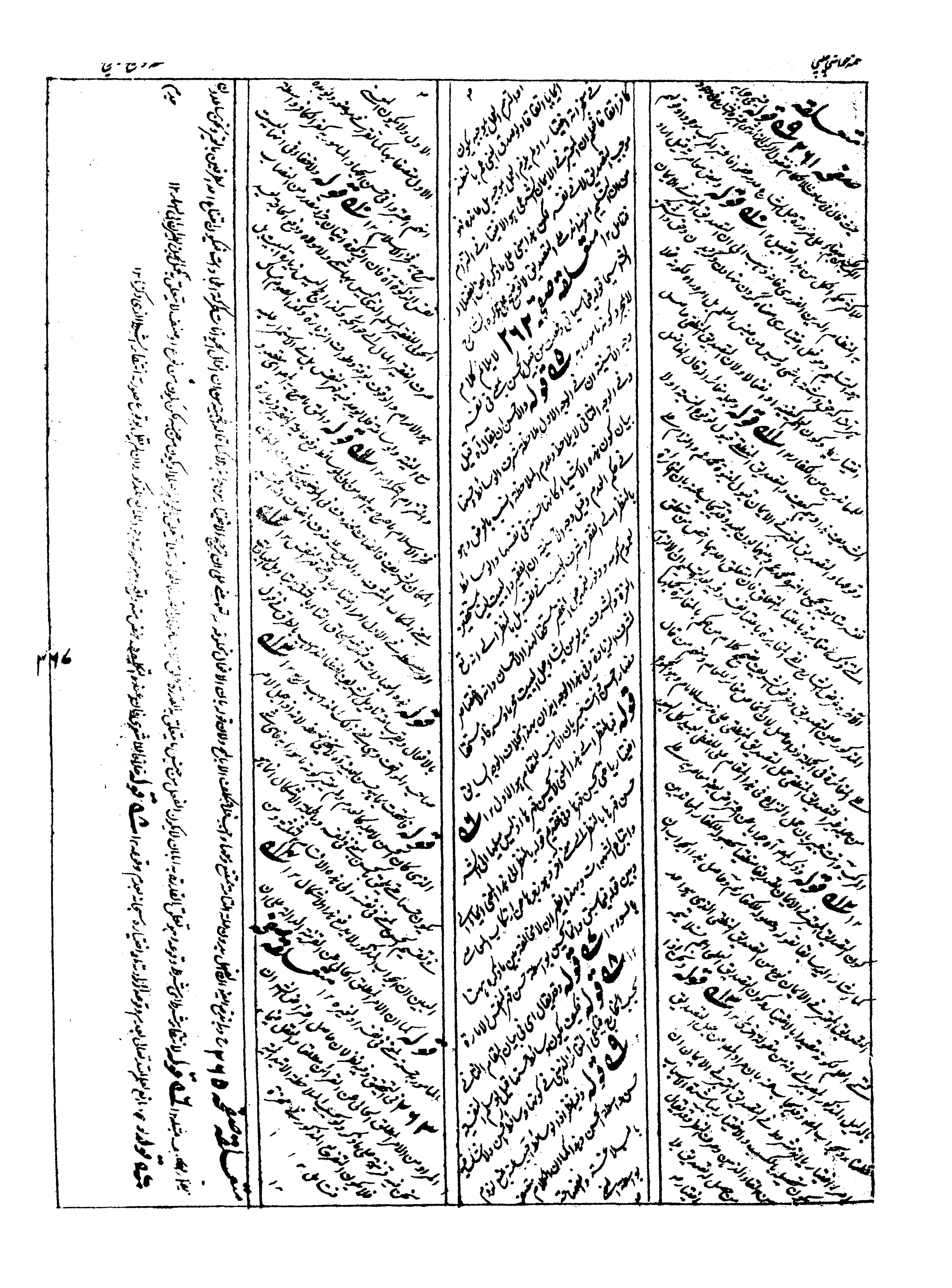
به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يكون فيه حقيقة

[illegible]

والفرق منهما لا يخفى على اهل التحصيل ❊ فقال الشافعي بن الامر بالجمعة يوجب حرمة حسنها وان لا يكون المشروع الاصلي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره يوم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر ❊ هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف بيننا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر ثم حضر الجمعة لم ينتقض لانه لا امر بالسعي يعم المعذور وغيره فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر ❊ فصل ❊ التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كالايمان الى جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا ان للعبد قصدا اختياريا فالمراد من التكليف بحركة التكليف بالقصد الجازم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليه غالبا وهو القصد ❊ على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان وهذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان من ثم تقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له

[illegible]





وعنده لا تاثير لها - اى لقدرة العبد فى افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه - اى عدم جواز التكليف بما لا يطاق

ليس مبنيا على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل المتأخر بل يثبت اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتى - فى فصل الاهلية - والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به من غير حرج غالبا انما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة -

الفعل قصده وان معنى تاثير قدرة العبد فى افعاله الاختيارية ما سبق فى تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعرى هو مجرد الاستلزام العادى وهو انقلاب علم الله جهلا ووقوع الكذب فى اخباره فان ابا جهل مثلا مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا لابى جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما فى الباب ان الله تعالى لا يجد عقيب قصده وانما ينفى الامكان بذلك لان البحث فى الامكان الذاتى غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه فى الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب الممتنع بمستطاع ومقدور ونقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم فى الازل بكل شئ انه يكون او لا يكون ومع يلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعه او عدم وقوعه ويكفى فى الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان لا اختيار او قدرة فى الايمان وعدمه وكذا فى الاخبار قد يقرر دليل الاشعرى ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لا يصدقه وهو محال لازم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكره يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بان يقال ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** عنده اى لو كان التكاليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعرى لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعرى فى ان العبد مجبور فى افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعنى ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء فى ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان تكليف عباده بما لا يطيقونه فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون التكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل عن العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما سنعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء نعم لا يحتاج وجوب القدرة التى منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا انما قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى الغالب

في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط للاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع العجز ولتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط للاداء كل واجب

ثم قال زفر رح لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة

على القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم

ولا يشترط لبقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب لان التمكن على الاداء يستغني عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة

من افراد الغالب والكثير بان كان ما ليس كثيرا نادرا وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى منه قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فبصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل معه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة على ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي تشترط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك بانه لو كان التكليف مشروطا بها لزم ان لا يكون التكليف لحال المباشرة يلزم ان لا يعصي تارك المامور لعدم التكليف والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا لان المعتبر في التكليف هو التمكن بمعنى انه يتعلق به قصده الى ايقاعه انما التكليف بما لا يطاق ان يكون الفعل بحال لا يصح تعلق العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان الاول تكليف بالمشروط عند عدم الشرط والثاني تكليف بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا اداء له لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن زفر رحمه الله وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب ببقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان ما يفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا

٢٦٩

قوله شرائطها

لان الزاد والراحلة اه فی ما یتمکن علی هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممکنة ها هنا ینافی قوله ان القدرة التی شرطناها متقدمة الی آخره والمیسرة ما یوجب الیسر علی ما الاداء کالنماء فی الزکوة ویشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ینقلب الی العسر فلا یجب الزکوة فی هلاک النصاب بعد الحول بعد التمکن بخلاف الاستهلاک لانه تعدی فان قیل لما شرطتم بقاؤها لبقاء الواجب ان یشترط بقاء النصاب للوجوب فی البعض فلا یجب بعد هلاک بعضه فی الباقی توجیه السؤال انکم شرطتم بقاء القدرة المیسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط للیسر فیجب ان یشترط بقاء النصاب للوجوب فی البعض فینبغی ان لا یجب الزکوة فی الباقی اذا هلک بعض النصاب فاجیب بان النصاب ما شرط للیسر بل للتمکن وفی هذا الکلام ما فیه قلنا النصاب ما شرط للیسر لان الواجب ربع العشر والنسبة الی کل المقادیر سواء بل لیصیر اهلا للاغناء لقوله علیه السلام

للقضاء بل للاداء فقط وهو المختار ولا یلزم تکلیف ما لیس فی الوسع لان هذا لیس ابتداء تکلیف بل بقاء التکلیف الاول علی ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جدید وقد یستدل علی اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه یلزم فی النفس الاخیر من العمر قضاء جمیع المتروکات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة ولیس ذلک لیظهر اثره فی الخلف کما فی الجزء الاخیر من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلک انما اعتبر لظهور اثره فی المواخذة فی الآخرة کالمیت یبقی علیه الواجبات حتی بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز کلی یسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قیل للفرق بین الاداء والقضاء فی ان کلا منهما ان کان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا یتصور الفعل بدونها وان کان مطلوبا بالآخرة یکفی توهم القدرة ففی النفس الاخیر یجب الواجبات لتوهم امتداد الوقت لیظهر اثره فی المواخذة وکذا الصلوة بعد فوات القدرة یبقی فی الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دلیل علی انهما من القدرة الممکنة حتی لا یشترط بقاؤهما لبقاء الحج ... وسائل الحصول ... القدرة الممکنة ... قوله القدرة المیسرة ما یوجب الیسر علی الاداء ... بالقدرة الممکنة فهی کرامة من الله تعالی فی الدرجة الثانیة من القدرة الممکنة ولهذا اشترطت فی اکثر الواجبات المالیة التی اداؤها اشق علی النفس عند العامة وذلک کالنماء فی الزکوة فان الاداء ممکن بدونه الا انه یصیر به الیسر حیث لا ینتقص اصل المال وانما یفوت بعض النماء ثم القدرة الممکنة لما کانت شرطا للتمکن من الفعل واحداثه کانت شرطا محضا لیس فیه معنی العلة فلم یشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غیر الوجود وشرط الوجود لا یلزم ان یکون شرطا للبقاء کالشهود فی النکاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف المیسرة فانها شرط فیه معنی العلة لانها غیرت صفة الواجب من العسر الی الیسر فجاز ان یجب بمجرد القدرة الممکنة لکن بصفة العسر فاثر فیه القدرة المیسرة واوجبته بصفة الیسر فاشترط دوامها نظرا الی معنی العلیة لان هذه العلة مما یکفی بقاء الحکم بدونها اذ لا یتصور الیسر بدون القدرة المیسرة والواجب لا یبقی بدون صفة الیسر لانه لم یشرع الا بتلک الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة المیسرة دون الممکنة مع ان النظر یقتضی ان یکون الامر بالعکس اذ الفعل لا یتصور بدون الامکان ویتصور بدون الیسر قوله فلا یجب یعنی بعد ما تمکن من اداء الزکوة بعد الحول ولم یؤد حتی هلک المال لم یبق الوجوب بعدم بقاء القدرة المیسرة خلافا للشافعی رح واما اذا لم یتمکن بان هلک المال کما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قیل ففی صورة الاستهلاک بان ینفق المال فی حاجة او یلقیه فی البحر قد انتفت القدرة المیسرة فینبغی ان لا یجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة المیسرة انما کان نظرا للمکلف وقد خرج بالتعدی عن استحقاق النظر له لم یسقط الوجوب عنه ونقول یجعل القدرة المیسرة باقیة تقدیرا زجرا علی التعدی ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقیر قوله وفی هذا الکلام ما فیه یعنی ان التمکن من اداء الزکوة لا یتوقف علی ملک النصاب بل یکفی ملک قدر المؤدی فکیف یکون وجود النصاب من شرائط التمکن راجعا الی القدرة الممکنة علی انهم فسروا القدرة الممکنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب لیس منها وهذا لا یرد علی کلام القوم لانهم لم یجعلوا النصاب من القدرة الممکنة بل من شرائط الوجوب حصول الاهلیة بان یکون غنیا فیتمکن من الاغناء لا من شرائط الیسر بناء علی انه لا یغیر الواجب من العسر الی الیسر لان ایتاء الخمسة من المائتین وایتاء الدرهم من الاربعین سواء فی الیسر وهذا معنی قوله ونسبة ربع العشر الی المقادیر سواء بل ربما یکون ایتاء الدرهم من الاربعین ایسر من ایتاء الخمسة من المائتین واذا کان النصاب شرط الوجوب لا شرط الیسر لم یشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فیما بقی من النصاب عند هلاک البعض

قوله شرائطها

لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب كذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحال مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة فوزاد دليل اليسر اي اشترط القدرة المقارنة ودليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم تبق القدرة ليسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء فعلم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب

لان الوجوب في واجب حد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرط فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة او المال الغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب اذ كثيرا ما يوجب الصدقة عن الفقير بالنذر وبان الزكوة اغناء للفقير ولا يتصور الا للاغناء الا بالغنى كما لا يتصور ايضا التمليك الا بالملك عليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس الا الغنى الشرعي حالة الاغناء عن السوال ودفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي ولهذا جعل المصنف الاشرح جعل الحديث دليلا على توقف اهلية الاغناء للفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد بالاغناء الاغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب ان حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على ملك الحاجة فلابد في اهلية الاغناء من الغنى الشرعي الذي هو في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله افضل الصدقة جهد المقل قلت اذا جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر او لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الملائم لقوله عليه السلام خير صدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتائيد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بالتصدق بحيث لا يفضي الى بطالة المن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله** ولا حد اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك تفاوت يتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب نصاب الغنى من النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير يعني دون التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة ودليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد لا بد من الاداء البتة **قوله** ان دوام اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وعنده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال ههنا غير عين هذا كالشرح الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد ملك المال ثانيا مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة

من الغصاب تعيين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كلا استهلك الواجب فيضمن ❊ واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب الا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى اجرا لا يلزم معه ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط بقاء النصاب يؤدي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غاية ما يثبت ان لا يثبت يسر آخر والله اعلم بالصواب ❊ فصل ❊ المأمور به نوعان مطلق وموقت ❊ هذا الفصل من اجل الشرائع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها والمراد بالمطلق غير الموقت كالكفارة والنذور المطلقة والزكوة ❊ اما المطلق فعلى التراخي لانه ❊ اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لان الامر دل عليه لان المراد بالفور الواجب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي ❊ واما الموقت فاما ان يضيق الوقت عن الواجب او لا فان ضاق لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء لكن وجب عليه الصلوة آخر الوقت ❊ واما ان يفضل كوقت الصلوة ❊ واما ان يساوي فاما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان

قوله اما اعترض الخ على قولهم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا او لانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال فاجاب بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط ابقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم فوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول نفس اليسر بالنماء لا يلزم بقاء الآخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يد في المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محل المصرف اليه ولصاحب المال الخيار اي في اختيار محل الاداء فله حبسه المحل ليؤدي عن محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري اندارعين الشفيع حتى هلك او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن وليه الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك يوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه مع غفلاء انما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتأمل ان الميسر بكل عسير **قوله فصل** في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء او الحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمأمور به في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في الرتبة الاولى فقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل الاحكام الشرعية ينبني عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت ما تعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة **قوله** المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب علمائنا الحنفية انه للتراخي الا ان المص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي حينئذ اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدمي اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس للفور ولا للتراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار

۲۷۲

وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية والامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ۞ والتغير بالتغير صحة وكراهة وفسادا والتجدد والوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على الشرط ما وجب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول الحقيقة ۞ اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب ۞ ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في هذا بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو ۞ اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء ۞ سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها ۞
اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ۞

باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيل لم تم القضاء وجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان نفس الموقت اما ان يضيق وقته الا الكل واما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وهو اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او ليقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا او لا ذلك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة المؤدي من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم [illegible] وقد عرفت في ذلك ان الوقت اشرت فيه لوقت الصلوة ظرف للمؤدي اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو شرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده [illegible] لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء [illegible] فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره قلت [illegible] [illegible] كان المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد وربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى [illegible] ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** والتغير بالتغير اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب **قوله** والتجدد والوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل بدونه وفي الزكوة الحول شرط لوجوب الاداء لا لوجوب الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب على ان المدعى

ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة ثم تثبت المطالبة فعند نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء وجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رح ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع ثم افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل لكل الا ان الشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداءه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها قيامها بحيث تكتسب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائطه المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكافر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها وهذا بخلاف الوجوب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فوجب على الولي اداء ما وجب في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في

والاداء عليهم لعدم الخطاب * اما في الاولين فلان الخطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر * والقضاء

من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون بسببه اي بسبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب

لاشيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر فقد علم ان بعض العلماء لا يذكرون

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فيقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس

وجوب الاداء فلا يبقى فرق وبعضهم من يدعي الفرق بينهما وما اوتي نظره وما اتين حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة *

يثبت الصبي مال سنين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن

اشتغال الذمة لوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك

التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود

الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم

الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه وبعض ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة

اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا يتصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او ما

يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب البعض الى ان نفس الوجوب اشتغال

الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة

فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في

الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا اوجه في افتراقهما في الذهني ثم انهما يفترقان في الوجود

اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصيام لازم نظرا الى وجود السبب وكذا الحال في المالي

من هو لا غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة

امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من

ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع في تلك الحالة

ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فمسلم اما ذهب اليه بعض ان القضاء قد يكون

بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ما ايقاعه اياه فثبت وجوب بدون وجوب

الاداء وكان بينهما فرق هو تعبير حسنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر او ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي

الثمن عند المطالبة ولا يلزمه الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء

لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** والاداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمامور به

قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب احد الامور لا على التعيين

قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما هو مذهبهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا

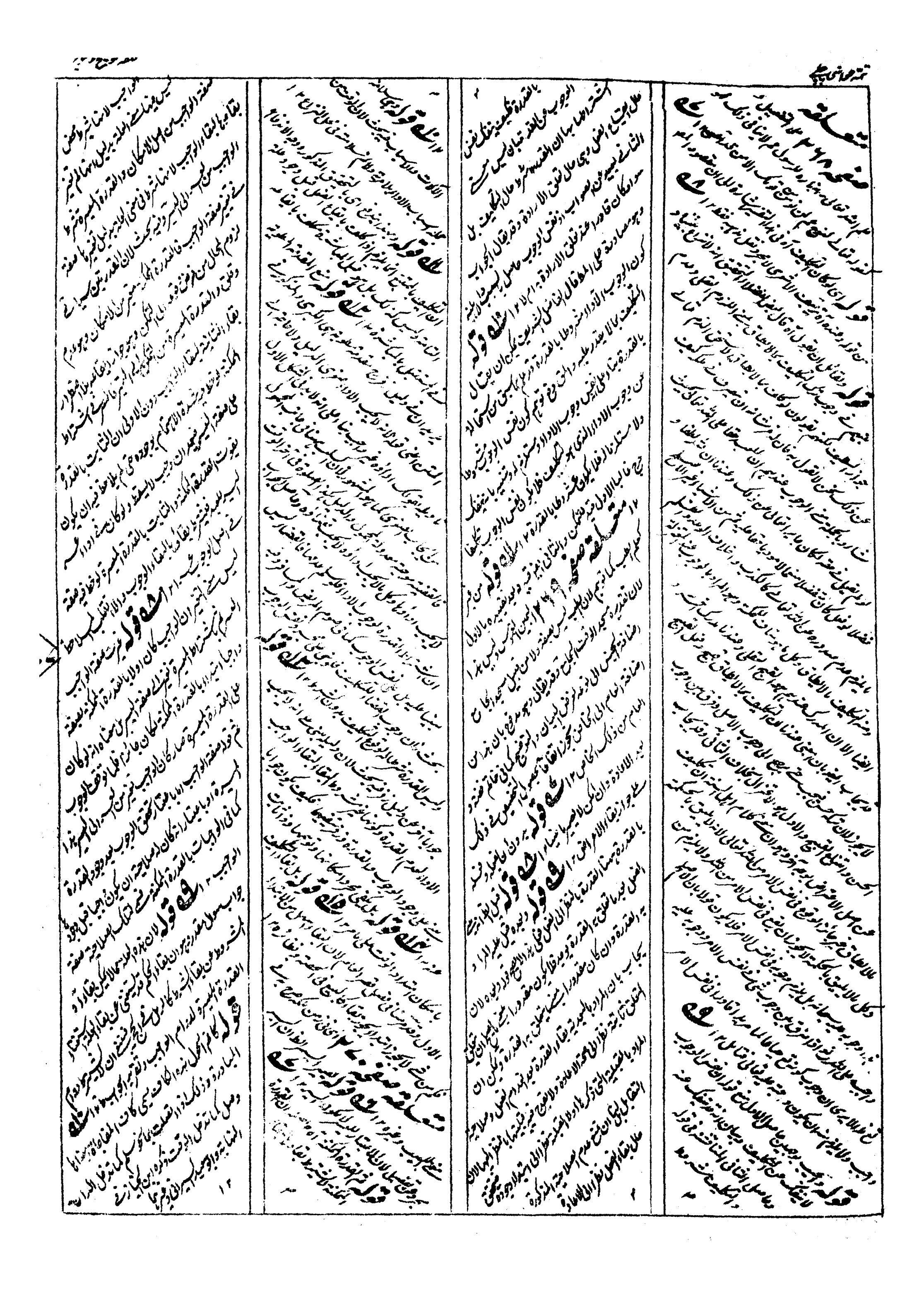
ان المعذور قد يكون نفس الفعل في الحال تركه فيفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة

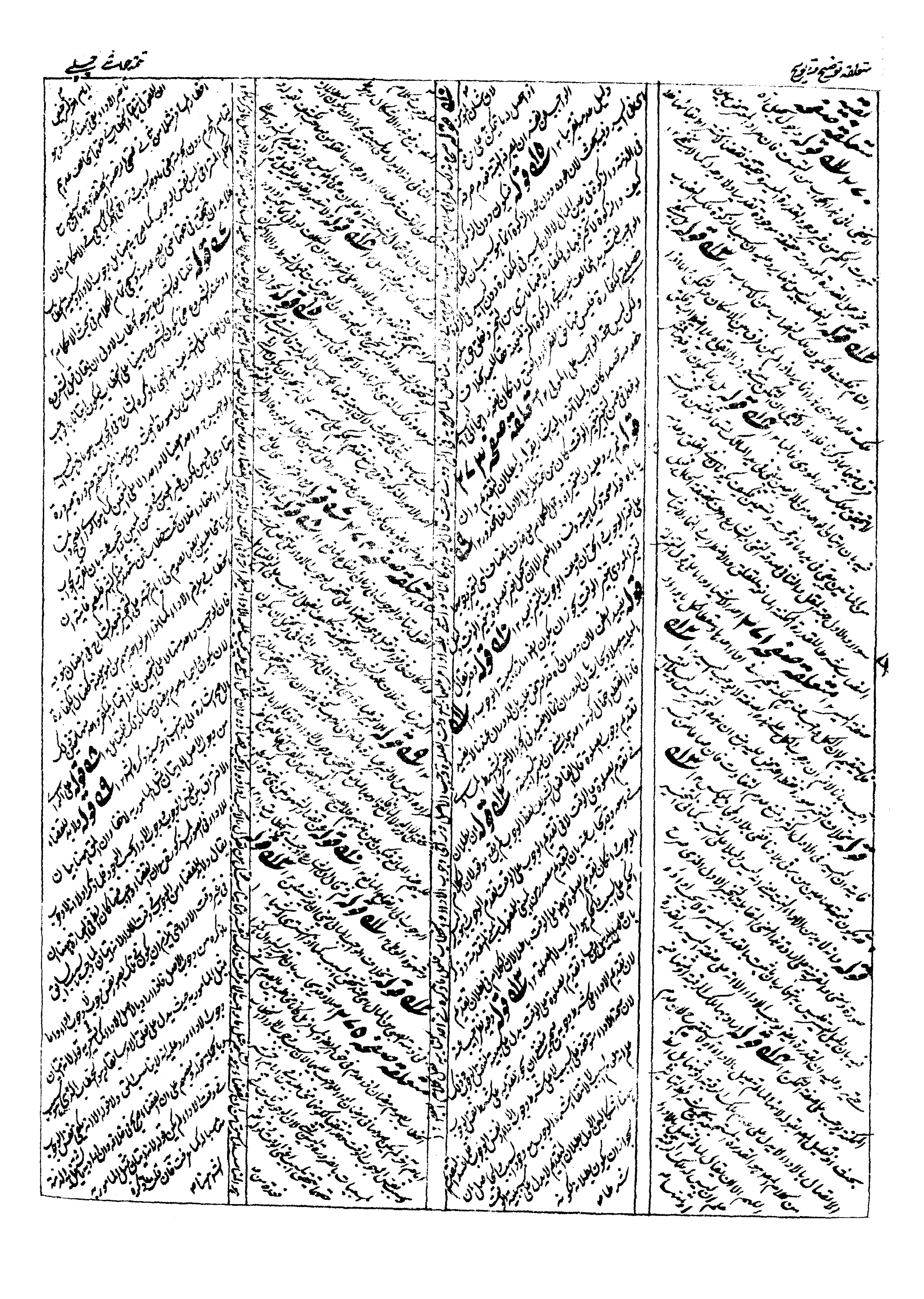
في مثل النائم تحقيق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء توهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط

قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية

كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لا زمان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلزوم تحصيل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال * ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله * اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله * لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والماضي لتقدم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى * لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل الى ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي من الصلوة *

مستحضرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المعد ولقائل ان يمنع عدم الخطاب انما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت وفي ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا الخطاب للمعدوم بناء على ان المعدوم ... حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصح بذلك كالمريض يوم قتال المشركين لقوله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا ابلا ايماء **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد والمؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب بما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان المشهور هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع ادا في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والادا ولا يقضي بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض من وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب ووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت لفقد السبب في حقه واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف





في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبيل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبيل الغروب فان قيل يلزم ان تفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء البناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن يرد الاشكال بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل والفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا لعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فلان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشتغل على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل

في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا لم يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السببية الوجود والاتصال بالسبب ولا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب يتقدم الوجوب الاداء حتى يعتبر الاتصال تخلف ثم الاداء الوجوب يفضي الى الوجود يعني الاداء فيه مع انه سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وفيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت السببية من غير انتقال والا فالسببية التي ينتقل عنه ما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتقال السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما تنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق التبديل والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه **قوله** ومدها اي صلوة العصر ان غربت الشمس قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا **قوله** قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام هو انه شرع فيها الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كما في الفجر او بناقص كما في العصر وتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح بان اعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدئ في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا سبيل الى تيقن شغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت اما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل الغروب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد في العصر دون الفجر فلا اشكال ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص مع انه لا يخفى انه لا يتم الجواب الا ان يقال ولما لزم هذا الفساد اي النقصان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت لان الظاهر بان الفساد على الناقص لا يفسده وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب باشكال الفجر بان المخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشائخ الى ان السبب هو الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل بنفاه الا كوع [illegible]

٢٧٩

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان للضرورة وقد انتفت ههنا + هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض للضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت و هذه الضرورة غير متحققة في القضاء + فوجب القضاء بصفة الكمال + اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا + ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ ههنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن ياثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا + كان الاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب + هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال + لان ما ثبت حكما اصليا + وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال + بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض من التقصير العباد واما القسم الثاني + وهو ان يكون الوقت معيارا للواجب ويكون سببا للوجوب + فوقت الصوم وهو رمضان + اي نهار رمضان + شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به + فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب الوجوب بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وتمثيل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة + فانه اذا كان للشيء خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر قد ذكر غير مرة انه اذا حكم + على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة وللنسبة الصوم اليه وتكرره به

فكل جزء الى آخر الصلوة سبب الوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل للاداء وعلى هذا الايراد محل السؤال في حصر ههنا ان الجزء الذي علم عليه و بالغروب يجب سبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص نقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا الما صار دنيا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت عليه وبقيت سببية فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار بالغا في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة رح وقد يجاب عنه بان لا جزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الوجوب بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت ويأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون آتيا بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب وسمي الواجب الموسع ان لا تعيين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك في هذا العلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب الشرع وهو من وضع الشارع وليس للعبد ذلك انما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس في ذلك تعيين جزء اذ يجالا بينه فيه للاداء بل له الاختيار في تعيينه فلا يأتي بالصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الجزء في ذلك السبب وتمام الفعلة كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف نصا بل يختار ما شاء فيتعين هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت يتعين بالفعل وفي المخير هو احد الامور ويتعين بالفعل لا كما يقال في الموسع انه يجب اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الوجوب الجميع ويسقط بالفعل واحد وان الواجب يتسامى كل واحد الى آخره وهو فعل الواجب ما عين للمكلف يسقط وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت لهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم بالوقت كما يعرف مقادير الاوزان بالمعيار فعلم ان التعريف بمعنى ودخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه وذلك في العبارة اذ كلف **قوله** وتمثيل هذا الكلام بمعنى الاخبار عن الموصول بشرطه مع الجزاء بمعنى الموصول بالكلام فعلمنا ان الكلام في الدخل علم على ان الطلاق متى علقنا بشرط يتعين بالنية ادى **قوله** النسبة الصوم اليه

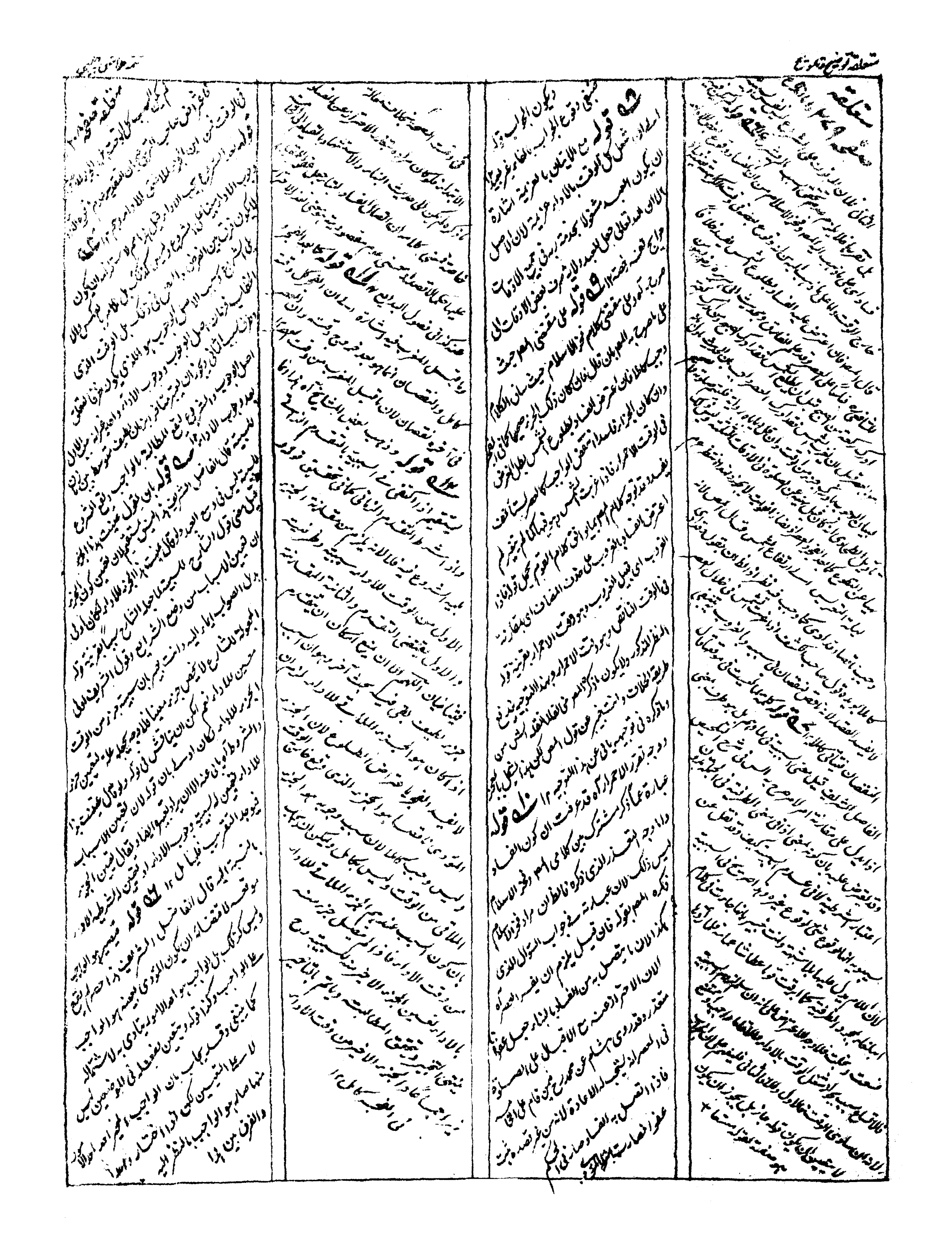
لصحة الاداء في المسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره ولهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رح عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر. لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص بشهر رمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر + لكنه خص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يات اذا صام واجبا آخر + جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك + ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول + وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى + ان شرع في النفل يقع عن رمضان + لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي في اداء رمضان لا النفل + وعلى الثاني + اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان + وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض فاذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صبر وصام ظهر فوات شرط الرخصة + وقال زفر رحمه الله تعالى هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل + اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا + اي لصوم رمضان + ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة

قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين +

صوم رمضان الاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لا بمعنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص لان معهود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي يفضي الى الوجود الحسي مقامه **قوله** لصحة الاداء فيه يعني ان السبب هو الوقت اما الخطاب بالاجماع او بعدم الثالث ليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بمطلق الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا للوجوب وذهب شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من الاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه لكن السلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه كشعبان في حق الاداء ولم يجعله بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان لو تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر **قوله** وفي هذا الكلام نظر حاصله ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما صرح به كل من شمس الائمة رح في المبسوط من فخر الاسلام فيجب الفرق بين المسافر والمريض وما صاحب المريض الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض **قوله** وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وههنا ابتداء تقرير حسنه على تعيين الوقت

هذا القول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين وجب لكنا نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا تغير بالخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فيبقى الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى تلك النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك

في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رح يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وزمان ونيابا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه انما يحكم بتعين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير كما اذا وهب كل النصاب من الفقير او نوى به التطوع او نوى بنية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اتيان باقي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رح فكيف بالنية قلنا المراد النية متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها وانه ينافي عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك يوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان ما اعترض به من ان الامساك اختياري للاجير انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا العوض عن الفقير وذكر شمس الائمة رح لما كانت القصد حصل باعتبار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد الى ملكه من غير ان يصير حقا لله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الغرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا اختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتميز لا لنفي الجبر واثبات القصد ولهذا تتأدى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او لمطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال وكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال لزيد يا اسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل لو ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد شيء ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما متحدان بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف يعني انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من التنافي فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم



متعلقه تعديه صفحه ٢١٠ قوله حتى قال الواجب ... كما يستفاد ...
يدل على ان كل واحد بالفعل ...
ان كل واحد من الواجب ...
ان الواجب الصرف ...

[illegible]

فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل ✤ والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى ✤ جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم والعلم او لان الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فملكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب قال الشافعي رح يقول اذا اعترضت النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فيحنث بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذ انوى في اول الليل يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا واذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية فلهذا قال ✤ يكون تقديرية لا مستندة والعبادة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية ✤ فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية وفسد وشاع ذلك الفساد لا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم يكن في الاول ✤ على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح انشاء الله تعالى ✤

بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو التزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بتلبيته توجهه فعلا الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة وتم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان الالزام ليس بلازم كالمولود الثاني ضعيف بالاخوة وان نفى الناس ... فليس يلزم بناء على ان امه تلد مولودا آخر فقلنا بصحة **قوله** فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد ولهذا ترجح الفساد في باب العبادات احوط **قوله** والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبا وائل الاجزاء متعسر وفيه حرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل ان يمسك لله تعالى من الصبح الى الغروب لا يطرأ عليه عزم على الترك فيه استدامة كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشي انما يعتبر حكما اذ تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية الموجودة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا او اخفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة لبعض اولى لكن جعل النية بالليل فضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يعتبر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل بامتناع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه والمعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كانه باق تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران بالبعض لاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شي واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادف نية الصوم في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل **قوله** والعبادة قاصرة في اول النهار بالنسبة لمخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه فترك الاكل والشرب ...

٢٨٥

اعلم انا رجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رح رجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا يصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة + فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه الباقي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لم ينو عنه لم فيثبت الضرورة + والضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او غمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اعلم انه قام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المتصلة وثانيهما قوله لان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه + اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا المودي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه + اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال + ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان + المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع المنذور + واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار

خارج بصحح العادة ولا اختيفة فيه وابتداء الكمال لطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** في التاخير ههنا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض في بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سونيا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في موضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتني عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم ثم اعلم انه المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الصبح الى غروب الشمس اما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار ان لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته لاكثر النهار الصومي **قوله** خلافا للشافعي رح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني المنذور صوم رجب وصوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية ونية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيد والنذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين فجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن معينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا يشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس سبب انما السبب النذر فلا يكون من القسم الثاني فهو بل قسم برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا احكامه منفردا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير لان ذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين

٢٨٦

واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا + حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي وهذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بينهما في هذه المسئلة مبتداة فقال محمد رح لما كان وقته العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم ونحوهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما احتمل ان يفوته ان اخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل يزال ذلك الشك فتعين العام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم + اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا تعين بالعام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لا يظهر اثر التعين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل + واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار + + + +

فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر لانه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو مشروع في الوقت وتعيينا له انصرفت اليه والا فلا فتصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من المؤقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة ان لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار والصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو توسعه في الوقت لا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع وجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش ادى فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء وكاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلامنا في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الوجوب في العام الاول بحيث يلزم بتاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداءه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع بظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار جهة المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوت يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا +

ولكنه ليس معيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت + بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو المقدر به الشئ كالمكيال ونحوه + فان تطوع + هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت + فعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض استقاقا عليه فان هذا + اي التطوع وعليه حجة الاسلام + من السفه فيحجر عليه + اي اذا نوى التطوع يحجر عليه عن نية التطوع فبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية + على انه يصح باطلاق النية وبلا نية لمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر بفوت الاختيار ولا عبادة بدونه واما اطلاق فنفيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود + جواب عن قوله لمن احرم عنه اصحابه + بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة + فصل + هذا الفصل في ان الكفار هل مخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مما نقلته من اصول الامام شمس الائمة + ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المواخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية + اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله + اما في حق وجوب الاداء +

قوله لكنه ليس معيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس معيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لاداءها فكان اهلا للوجوب وعليه والمسلم يكن اهلا للثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع لتيسر تقدم الايمان لانه رأس اسباب الاهلية لاحكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكره خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوسل الى فروع الايمان ام لا وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صورة المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء و اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون بالاداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الاتفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولهذا اجاب بعض الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وردبانه مجاز فلا يثبت

فکذا عند العراقیین من مشائخنا ح لانه لو لم یجب لا یؤاخذون علی ترکها ولان الکفر اصلح مسقطا و الایضر کونها غیر معتد بها بکان + جواب اشکال وهو ان العبادات لما لم تکن معتدا بها مع الکفر لا یکون فی وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لایضر لانه یجب علیهم بشرط الایمان کالجنب یجب علیه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشائخ وبازائه تعلیق بقوله فکذا عند العراقیین + بقوله علیه السلام ادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوک فاعلمهم ان الله تعالی فرض خمس صلوات الحدیث + یفهم منه ان فرضیة الصلوة الخمس مختصة بتقدیر الاجابة فعلی تقدیر عدم الاجابة لا یفرض اما عند القائلین بان التعلیق بالشرط یدل علی نفی الحکم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدلیل علی الفرضیة الخالفة + ولان الامر بالعبادة لنیل الثواب والکافر لیس اهلا له ولیس سقوط العبادة عنهم تخفیفا بل نظیره ان الطبیب لا یامر العلیل بشرب الدواء عند الیأس لانه غیر مفید فکذا ههنا وقد ذکره ای الامام شمس الائمة رح ان علمائنا لم ینصوا فی هذه المسئلة لکن بعض المتأخرین استدلوا من مسائلهم علی هذا وعلی انهما مختلفین من الشافعی استدل البعض علی ان المرتد اذا اسلم لا یلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعی رح + فدل علی ان المرتد غیر مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعی رح مخاطب بها + وایضا بانه اذا صلی فی اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعلیه الاداء خلافا له بناء علی ان الخطاب یتعدم بالردة وصحة ما مضی کانت بناء علیه + ای علی الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضی + فبطل ذلک الاداء فاذا اسلم فی الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا یبطل الاداء والبعض فرعوه علی ان الشرائع لیست من الایمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالایمان فقط فلا یخاطبون بالشرائع عندنا لانها غیر داخلة فی الایمان ومخاطبون عنده لکونها من الایمان عنده والکل ضعیف + فاحتج علی ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالی ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف + فسقوط القضاء عندنا لا یدل علی ان المرتد غیر مخاطب بل یمکن ان یکون مخاطبا لکن سقط عنه بقوله تعالی ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف واحتج علی ضعف الاستدلال الثانی بقوله + ولان المؤدی انما بطل بقوله تعالی ومن یکفر بالایمان فقد حبط عمله فاذا اسلم فی الوقت یجب لامحالة ای فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق یجب علیه قطعا واحتج علی ضعف التفریع المذکور بقوله + ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات + +

الابدلیل فان قلت لاحجة علی بالآیة لجواز ان یکونوا کاذبین فی اضافة العذاب الی ترک الصلوة والزکوة ولایجب علی الله تکذیبهم کما فی قولهم والله ربنا ما کنا مشرکین وما کنا نعمل من سوء ونحو ذلک او یکون الاخبار عن المرتدین الذین ترکوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع علی ان المراد تصدیقهم فیما قالوا وتحذیر غیرهم ولو کان کذبا لما کان فی الآیة فائدة وترک التکذیب انما یحسن اذا کان العقل مستقلا بکذبه کما فی الآیات المذکورة وههنا لیس کذلک والحمل علی المرتدین خلاف الظاهر الاعموم قوله ولنا عندنا فالعدم الدلیل علی فرضیته ویتوهم فان العمومات الواردة فی فرضیة الصلوة دلیل علیها مع ان التعلیق بالشرط هو الامر بالاعلام الاعلی الفرضیة قوله ولان الامر بالعبادة لنیل الثواب جیب بانه لنیل الثواب علی تقدیر الاتیان وباستحقاق العقاب علی تقدیر الترک فالکفار ان لو صلوا الی الاسلام حصیل شرائطه فالثواب والا فالعقاب بعدم الاتیان انما هو علی تقدیر عدم تحصیل الشرط اعنی الایمان وایضا منقوض بالامر بالایمان فانه ایضا لنیل الثواب فان قیل الایمان ... اثبت الحرمة بذلک قلنا لیس کذلک بل ثبت وجوب الایمان بالاوامر المستقلة الواردة فیه لا انه ثبت فی ضمن الامر بالفروع الاتری قوله ولیس سقوط العبادة عنهم تخفیفا جواب عن التمسک الثانی للفریق الاول یعنی ان سقوط الخطاب بالاداء عن الکفار لیس للتخفیف بل للتحقیق معنی العقوبة باخراجهم عن اهلیة ثواب العبادة واما الجواب عن تمسکهم الاول فهو ان المؤاخذة علی ترک العبادة لا یستلزم الخطاب فی حق وجوب الاداء فی الدنیا ولاتم المؤاخذة علی ترک العبادة بل هو معین انه انما المؤاخذة علی ترک اعتقاد الوجوب علی ما مر قوله وصحة ما مضی کانت بناء علی الخطاب ضعیف اذ الصحة انما تبتنی علی ورود الخطاب وتعلقه لا علی بقاء تعلقه کیف والاداء عند الشافعی رح انما هو لسقوط تعلق الخطاب فی حق المؤدی قوله بقوله تعالی ومن یکفر بالایمان الآیة هو عند الشافعی رح محمول علی من مات علی کفره بدلیل قوله تعالی

عندنا مع انہا لیست من الایمان + فقولہ انہم مخاطبون بالایمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذکورۃ قال + والاستدلال الصحیح علی المذہب ان من نذر الصوم شہرا ثم ارتد ثم اسلم لا یجب علیہ فعلم ان الردۃ تبطل وجوب اداء العبادات + فصل + والنہی اما من الحسیات کالزنا وشرب الخمر + والمراد بالحسیات ما لہا وجود حسی فقط والمراد بالشرعیات ما لہا وجود شرعی مع الوجود الحسی کالبیع فان لہ وجودا حسا فان الایجاب والقبول موجود ان حسا مع ہذا الوجود الحسی لہ وجود شرعی فان الشرع یحکم بان الایجاب والقبول الموجودین حسا یرتبطان ارتباطا حکمیا فیحصل معنی شرعی یکون ملک المشتری اثرا لہ فذلک المعنی ہو البیع حتی اذا وجد الایجاب والقبول فی غیر المحل لا یعتبرہ الشرع فعاد اذا وجدا مع الخیار یحکم الشرع بوجود البیع بلا ترتب الملک علیہ فیثبت الوجود الشرعی فیقتضی القبح لعینہ اتفاقا الا بدلیل ان النہی لقبح غیرہ فہو ان کان وصفا فکالاول وان کان مجاورا فلا کقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن واما عن الشرعیات کالصوم والبیع فعند الشافعی رح ہو کالاول فیبطل وعندنا یقتضی القبح لغیرہ فیصح والشرع باصلہ الا بدلیل ان النہی للقبح لعینہ ثم القبح لعینہ باطل اتفاقا + اعلم ان النہی یقتضی القبح وانما احترزنا بلفظ الاقتضاء لما ذکرنا ان اللہ تعالی انما نہی عن الشیء لقبحہ لا ان النہی یثبت القبح فان کان النہی عن الحسیات یقتضی القبح لعینہ لان الاصل ان یکون عین النہی عنہ قبیحا لا غیرہ فقبح عین المنہی عنہ اما القبح جمیع اجزائہ او بعض اجزائہ فالقبیح لبعض اجزائہ داخل فی القبح لعینہ فاذا کان الاصل ان یکون القبح لعینہ لا یصرف عنہ الا اذا دل الدلیل علی ان النہی عنہ لغیرہ فح یکون قبیحا لغیرہ ثم ذلک الغیر ان کان وصفا فحکمہ حکم القبیح وہو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعینہ وہذا حرام لغیرہ واذا کان مجاورا لا یلحق بالقسم الاول کقولہ تعالی ولا تقربوہن الخ دل الدلیل علی ان النہی عن القربان للمجاور وہو الاذی حتی ان قربہا ووجد العلوق یثبت النسب اتفاقا وان کان النہی عن الشرعیات فعند الشافعی رح ہو کالاول ای یقتضی القبح لعینہ الا اذا دل الدلیل علی ان النہی للقبح لغیرہ وعندنا یقتضی القبح لغیرہ والصحۃ والمشروعیۃ باصلہ الا اذا دل الدلیل علی ان النہی للقبح لعینہ ثم کل ما ہو قبیح لعینہ باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعیات نظیرین الصوم والبیع لیعلم انہ لا فرق عندنا وعند الشافعی رح بین العبادات والمعاملات + ہو یقول لا صحۃ لہا ای للشرعیات شرعا + +

ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت وہو کافر الآیۃ وہی مسئلۃ حمل المطلق علی المقید **قولہ** عندنا لیس معناہ انہم لا یخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعی رح بل ہو لتحقیق ان الخلاف لیس مبنیا علی الخلاف فی کون العبادات من الایمان **قولہ** والاستدلال الصحیح لا یقوم حجۃ بقولہ تعالی ان ینتہوا یغفر لہم ما قد سلف لانا نقول ہذا فی المستحبات ونذر الصوم من الحسنات وقد یقال ان النذر من الاعمال فیبطل بالردۃ **قولہ** فصل النہی ہو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترک الفعل او طلب کف عن فعل استعلاء والخلاف فی انہ حقیقۃ فی التحریم او فی الکراہۃ او فیہما اشتراکا لفظیا او معنویا کما سبق فی الامر ثم النہی المتعلق بافعال المکلفین دون اعتقاداتہم اما ان یکون نہیا عن فعل حسی او شرعی وکل منہما اما ان یکون مطلقا او مع قرینۃ دالۃ علی ان القبح لعینہ او لغیرہ فالمقصود بیان حکم المطلق وفسر الشرعی بما یتوقف تحققہ علی الشرع والحسی بخلافہ واعترض بان مثل الصلوۃ والزکوۃ والبیع وغیر ذلک یتحقق من المکلف من غیر توقف علی الشرع واجیب بان المستفتی من الشرع ہو نفس الفعل واما مع وصف کونہ عبادۃ او عقدا مخصوصا یتوقف علی شرائط وتترتب علیہ احکام فلا یتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف علی الشرع ہو وصف کونہ عبادۃ ونحو ذلک فی الحسیات ایضا وصف کون الزنا او الشرب معصیۃ لا یتحقق الا بالشرع فغیرہ الصدر بما یکون لہ مع تحققہ الحسی تحقق شرعی بارکان وشرائط مخصوصۃ اعتبرہا الشارع بحیث اذا انتفی بعضہا لم یحکم الشارع بذلک الفعل ولا یحکم بتحققہ کالصلوۃ بلا طہارۃ والبیع الوارد علی ما لیس بمحل وان وجد الفعل الحسی من الحرکات والسکنات والایجاب والقبول وقد یقال ان الفعل ان کان موضوعا فی الشرع لحکم مطلوب فشرعی والا فحسی **قولہ** فیقتضی القبح لعینہ اشار بلفظ الاقتضاء الی ان القبح لازم متقدم بمعنی انہ یکون قبیحا فنہی اللہ تعالی عنہ لان النہی یوجب قبحہ کما ہو رای الاشعری والحاصل ان النہی عن الفعل الحسی یحمل عند الاطلاق علی القبح لعینہ ای لذاتہ او لجزئہ ورد بواسطۃ القرینۃ یحمل علی القبح لغیرہ وذلک

٢٩٠

الا ان یکون مشروعة لایکون مشروعة مع نہی الشرع عنہ اذ ادنی درجات المشروعیة الاباحة وقد انتفت والان النہی یقتضی القبح وہو ینافی المشروعیة + اعلم ان الخلاف بیننا وبین الشافعی رح فی امرین اولہما ان النہی عن الشرعیات بلا قرینة یقتضی القبح لعینہ عندہ فالثمرة ان یکون التصرف باطلا وعندنا یقتضی القبح لغیرہ والصحة لاصلہ وثانیہما اذا وجد القرینة علی ان النہی بسبب القبح لغیرہ و یکون ذلک الغیر وصفا فانہ باطل عند الشافعی رح وعندنا یکون صحیحا باصلہ لا بوصفہ وتسمیہ فاسدا وہذا الخلاف مبنی علی الخلاف الاول ویسمی ہذا الخلاف فی ہذا الفصل والدلیلان المذکوران فی المتن یدلان علی مذہبہ فی الخلاف الاول وہو کون التصرف باطلا + قلنا حقیقة النہی یوجب کون المنہی عنہ ممکنا فیثاب بالامتناع عنہ ویعاقب بفعلہ والنہی عن المستحیل عبث + ہذا ہو الدلیل المشہور لاصحابنا علی ان النہی عن الشرعیات یقتضی الصحة وقد اورد الخصم علیہم ان امکان المنہی عنہ بالمعنی اللغوی کاف ولا نسلم انہ یجب ان یکون ممکنا بالمعنی الشرعی فاجبت عن ہذا القول + فامکانہ اما بحسب المعنی الشرعی او اللغوی والثانی باطل لان المعنی اللغوی لا یوجب المفسدة التی نہی لاجلہا حتی لو اوجب یکون النہی عن الحسیات ولا نزاع فیہ فتعین الاول + تحقیقہ انہ اذا نہی عن البیع درہم بدرہمین فہہنا امران احدہما امر لغوی من غیر المعنی الشرعی الذی ذکرنا وہو قولہما بعت واشتریت وہذا امر حسی والثانی ہذا القول مع المعنی الشرعی المذکور وہذا ہو البیع الشرعی فان کان النہی عن الامر الاول یکون النہی عن الحسیات فح ان کانت المفسدة التی نہی لاجلہا فی نفس ہذا القول من حیث ہذا القول فلا نزاع فی کونہ باطلا لکن الواقع لیس ہذا القسم لان المفسدة لیست فی نفس ہذا القول وہو بعت ہذا الدرہم بدرہمین وان کانت المفسدة فی غیر ہذا القول الحسی لا یکون ہذا القول قبیحا لعینہ کقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن وان کان النہی عن الامر الثانی یجب امکانہ بحسب المعنی الشرعی فلا یکون النہی للقبح لذاتہ او لجزئہ لان ذلک ینافی امکان وجودہ شرعا فیکون القبح لامر خارجی وایضا اذا اجتمع الموضوع لہ لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ علی المعنی الموضوع لہ الشرعی فیجب الامکان بالمعنی الشرعی فان قیل النہی عن البیع مثلا لیس الا عن التصرف الحسی فاما المعنی الشرعی فلا قدرة للعبد علیہ فکیف یصح النہی عنہ قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البیع بمعنی انہ کلما وجد ہذا اللفظ من الاہل مضافا الی المحل یوجد انشاء البیع الشرعی قطعا فالقدرة حاصلة علی انشاء المعنی الشرعی بان یتکلم باللفظ الموضوع لہ مضافا الی المحل الصالح لہ فاذا کان المعنی الشرعی مقدورا صح ان یکون منہیا عنہ ثم بتبعیة ہذا النہی یکون التکلم باللفظ منہیا عنہ لانہ ان تکلم یثبت بہ ما ہو المنہی عنہ وہو الانشاء فاذا تکلم یثبت المعنی الموضوع لہ و ہو الانشاء الشرعی ونظیرہ الطلاق فی حالة الحیض + + +

الغیر انکان وصفا قائما بالمنہی عنہ فہو بمنزلة القبیح لعینہ وان کان مجاورا منفصلا عنہ فلا والنہی عن الفعل الشرعی یحمل عند الاطلاق علی القبیح لغیرہ وبواسطة القرینة علی القبیح لعینہ و قال الشافعی رح بالعکس وثمرة ذلک انہ ہل یترتب علیہ الاحکام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المکلف لاحکام مقصودة کالصوم للثواب والبیع للملک وقد نہی عن ذلک فی بعض المواضع فہل یبقی فی تلک المواضع ذلک الوضع الشرعی حتی یکون الصوم فی یوم العید سببا للثواب والبیع الفاسد سببا للملک ام ارتفع ذلک الوضع الشرعی فیہا فمن حکم بارتفاع الوضع جعل المنہی قبیحا لعینہ ومن لا فلا فالمنافی للوضع الشرعی والقبح الذاتی ثم الفعل الشرعی المنہی عنہ ان دل الدلیل علی ان قبحہ لعینہ فہو باطل وان دل علی انہ لغیرہ فذلک الغیر ان کان مجاورا فہو صحیح مکروہ وان کان وصفا فعند ابی حنیفة رضی اللہ عنہ فاسد وعنہ باطل عند الشافعی رح وان لم یدل الدلیل علی ان قبحہ لعینہ او لغیرہ فباطل عند الشافعی حتی لا یترتب علیہ الاحکام وعند ابی حنیفة رح صحیح باصلہ لکن لا یفسد بوصفہ لعدم الدلیل علی ان القبح بوصفہ **قولہ** قلنا حقیقة النہی الخ ہذا الدلیل ما قال محمد رح فی باب الرد علی من زعم ان الطلاق لغیر السنة لا یقع ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصوم یوم النحر انہا نا عما نتکون او عما لا نتکون والنہی عما لا نتکون لغو لانتقال اللاعمی لا تبصر وللآدمی لا تطر وحقیقة ان المنہی عنہ یجب ان یکون متصور الوجود بحیث لو اقدم علیہ لوجد حتی یکون العبد مبتلی بین ان یقدم علی الفعل فیعاقب بما قدمہ وبین ان یکف عن الفعل فیثاب بامتناعہ بخلاف النسخ فانہ لبیان ان الفعل لم یبق متصور الوجود شرعا کالتوجہ الی بیت المقدس وحل الاخوات وذکر الامام الغزالی فی المستصفی ان مثل الصلوة والصوم والبیع فی الاوامر مستعملة فی المعانی الشرعیة دون اللغویة للعرف الطاری وما وجدنا ذلک الوضع

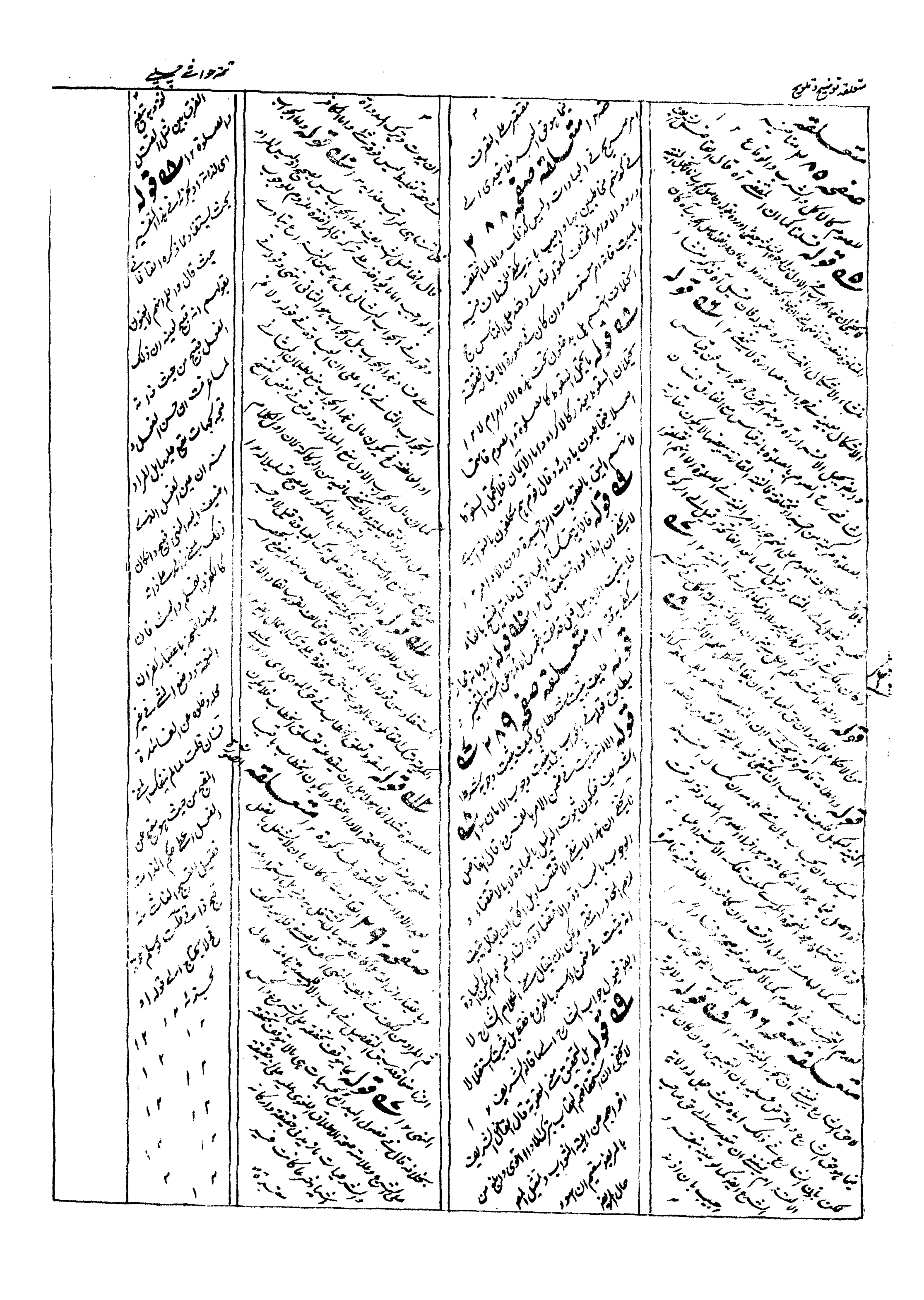
ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فقبول الصحة لا يابا حينئذ والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي + قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضى كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث + فيثبت على الوجه الذي ادعيناه + وهو القبح لغيره + والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا تصح الصلوة في الارض المغصوبة + اعلم ان ابا الحسن البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل والاعلى ان النهي لسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين ياتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا على المنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما + وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لان بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما ان يجب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه قبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما الجسب حسن + +

في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النفي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا حاجة الى امكان المنهي الشرعي بوجوده بظاهره وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء ولهذا فصل الكلام بعض التفصيل ومال الرد في البيع الى معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب التوضيح ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد اعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في الصوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل بالتسمية الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فيقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب من كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح الا لالزام الخصم لانه لا يقبل بالقبح لذاته بل الفعل انما يكتسب بالامر ونقيع للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المنهي الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك لا دلالة للنهي على ما ذكرتم من ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون عملا بالمقتضي على وجه القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه فيحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وحمله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك رضي الله عنهم واحمد بن حنبل تبعين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح واستدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس المامور به فهو محال اذ الماتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به بضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله بها تضادا ان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا بعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا الجزء واما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا بعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى المامور به مطلقا واما الرابع وهو بعكس الثالث فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخرجتم نوعا من الاحكام لا نظير له في المشروعات وليس نصب الشرع بالراي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا بعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارضه وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او بمجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل لان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه فان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره فيبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا يبطل عنده ويفسد عندنا

اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضي على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة والضرورة مقصورة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي متحققة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اوفق من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم تكن الضرورة قائمة فهذا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر

فلا يلزم تضادهما ولئن سلم لزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده [illegible] خاط فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بالكون في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه [illegible] موجود الى [illegible] الجزء [illegible] الخارج [illegible] الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا [illegible] بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من [illegible] الا ان [illegible] قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن [illegible] عقلا لا يكون حسنا لجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم [illegible] كالطهارة بالماء المغصوب [illegible] الطهارة مامور بها مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير [illegible] المامور به [illegible] قوله فالرابع [illegible] يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض [illegible] به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته قوله وعنده اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط [illegible] وعدم [illegible] عن سببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوضوء من شروط الصلوة والصوم [illegible] في الصلوة مجاور وفي الصوم وصف لازم كما مر قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط زائد على البيع لازم له [illegible] وهو المراد بالوصف اللازم في باب المعاملات قوله والربوا اي كالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض [illegible] [illegible] بالشرط الا انه [illegible] البيع بالخمر [illegible]



وصوم الایام المنہیة ؛ ہذہ امثلة الصحیح باصلہ لا بوصفہ الذی سماہ فاسدا ؛ لکن صح النذر بہ ؛ ای مع ان صوم الایام المنہیة فاسد صح النذر بہ ؛ لانہ طاعة والمعصیة غیر متصلة بہ ذکرا بل فعلا فانہ الاعراض عن ضیافة اللہ تعالی فاما فی ذکرہ والتلفظ بہ فلا معصیة فیصح النذر لان النذر ذکرہ لا فعلہ ؛ فلا یلزم بالشروع لان الشروع فعل وہو معصیة ؛ واما الصلوٰة فی الاوقات المنہیة فقد نسبت الفساد فی الوقت وہو سبب لہا وظرف لہا ناقص سبب نقصانہا فیاتیہا کما وجب ... بخلاف الصوم ... ان الوقت سبب للصلوٰة وظرف لہا من حیث انہ سبب ... لا معیار فیکون تعلقہ بالصلوٰة تعلق ... بالوقت فیکون کالوصف فسادہ یوجب فساد الصوم

فیفسد البیع لکون احد البدلین غیر متقوم اذ المتقوم ما یجب ابقاؤہ بعینہ او بمثلہ او بقیمتہ والخمر وجب اجتنابہا بالنص لعدم تقومہا لکنہا تصلح للثمن لانہا مال لان المال ما یمیل الیہ الطبع ویدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمی یجری فیہ الشح والضنة قولہ وصوم الایام المنہیة اعنی العیدین وایام التشریق فانہ فاسد لا باطل لان الصوم فی نفسہ مشروع لکونہ امساکا علی قصد القربة وقہرا للنفس بمخالفة ہواہا وتخریبا لہا علی مواساة الفقراء بالاطلاع علی شدة حالہم والنہی انما ہو لہذہ الاوقات باعتبار انہا ایام اکل وشرب علی ما ورد بہ الحدیث والوقت معیار للصوم یتقدر بہ ویعرف بہ فکان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم فی ہذہ الایام اعراض عن ضیافة اللہ تعالی وہو وصف لازم للصوم خارج عنہ ای غیر داخل فی مفہومہ وبہذا یندفع ما قیل لا نسلم ان ترک الاجابة مغایر للصوم بل ہو عینہ کترک السکون فانہ عین التحرک وبالعکس وفی الطریقة المعینیة ان النہی ورد عن الصوم فصرفہ الی غیرہ عدول عن الحقیقة فلا یجوز الا بدلیل وجوابہ ما سبق من ان النہی عن الفعل الشرعی یقتضی عند الاطلاق قبحا فی غیرہ اذ لو قبح لذاتہ لما کان مشروعا والیقین فوائد الصوم اول دلیل علی انہ لا یکون منہیا عنہ لذاتہ ... ان الصوم فی ہذہ الایام ترک للمفطرات الثلث وللاجابة من حیث الاضافة الی المفطرات یکون عبادة محضة ومن حیث الاضافة الی الدعوة یکون منہیا عنہ لانہ ترک الواجب والقصد الاصلی للصوم ہو الاول دون الثانی لاختصاصہ بہذہ الایام فالصوم باعتبار الاضافة الی الامتناع التی ہی الاکل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الی الاجابة بمنزلة التابع فترک الاجابة صار بمنزلة الوصف وترک المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقی الصوم فی ہذہ الایام مشروعا باصلہ غیر مشروع بوصفہ فکان فاسدا لا باطلا قولہ لکن صح النذر بہ ای بالصوم فی ہذہ الایام المنہیة لان الصوم نفسہ طاعة وانما المعصیة ہی الاعراض عن ضیافة اللہ تعالی وہی فی فعل الصوم لا فی ذکر اسمہ وایجابہ علی نفسہ ... لان للصوم جہة طاعة وجہة معصیة وانعقاد النذر انما ہو باعتبار الجہة الاولی حتی قالوا لو صرح بذکر النہی عنہ بان یقول للہ علی صوم یوم النحر لم یصح نذرہ فی روایة الحسن عن ابی حنیفة ... کما لو قالت للہ علی ان اصوم ایام حیضی بخلاف ما لو قالت غدا وکان الغد یوم نحر او حیض ... فیہ بغیر معصیة فلا یصح النذر بہ اصلا وتحقیق ذلک ان النذر ایجاب بالقول وبالقول یمکن التمییز بین المشروع والمنہی عنہ والشروع ایجاب بالفعل وفی الفعل لا یمکن التمییز بین الجہتین وہذا کما جوزوا بیع الثمن الذائب الذی ماتت فیہ الفارة لامکان ایراد البیع علی السمن دون النجاسة ولا یجوز اکلہ لاستحالة التمییز بینہما قولہ واما الصلوٰة یشیر الی الفرق بین الصوم فی الایام المنہیة والصلوٰة فی الاوقات المنہیة حیث یفسد الصوم دون الصلوٰة ویلزم بالشروع الصلوٰة دون الصوم وذلک لان الوقت للصوم من قبیل الوصف اللازم لکونہ معیارا لہ وللصلوٰة من قبیل المجاور لکونہ ظرفا لہا وفی الطریقة المعینیة ان المرکب قد یکون جزءہ کالکل فی الاسم کالماء وقد لا یکون کالحیوان والصوم من القسم الاول لانہ مرکب من امساکات متفقة الحقیقة کل منہا صوم حتی لو حلف لا یصوم حنث بصوم ساعة فیکون کل جزء منہیا عنہ لکونہ صوما فکان ما انعقد منہ العقد مشروعا محظورا والمضی انما یلزم لابقاء ما انعقد فلا یلزم ہہنا لما فیہ من تقریر المعصیة وہو لازم وجب الترک قطعا وان کان تقریر ما انعقد مشروعا واجبا لکنہ مجتہد فیہ تعارضت فیہ الاخبار بخلاف وجوب ترک المعصیة فانہ قطعی فترجح جانب الترک فلا یلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوٰة فان ابعاضہا من القیام والقعود والرکوع والسجود لا یسمی صلوٰة ما لم یجتمع لم تتقید بسجدة فما انعقد قبل ذلک کان عبادة محضة یجب صیانتہا والنہی عنہا یکون النہی متحقق

۲۹۵

وبهذا الفرق لنا ابقى اثره في النفل حتى اذا شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها فان الشروع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب نقضه فان نقض لا يجب القضاء وان كان مجاورا فيقتضي كراهة عندنا وعنده هذا الكلام متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له الخ قال عندنا وعنده لما مران على مذهب ابي الحسين البصري ان النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون الاعلى ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء ❊ اورد ههنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان النهي بعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام متعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانها ليست اموالا فان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع هو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء الصادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوات واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات والصناع كالنقود واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء وما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل على القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال + ٢٩٦

ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق المستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية والامتناع عن المعصية اسقط ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هي ابطال عبادة فرجحت فيها جهة المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وبهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات سوى القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعاروه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الحق على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اخس المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن

قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكذلك لان الشرط امر زائد وهنا البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة وان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل مما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت الملك لما مر واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره فقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في النهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجابه بقوله وانما النسب وسقوط الحد لاجل الشبهة

علي قوله لانه منفي فقوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع لانه قد يثبت في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح شرع لحل فالحرمة يضادها فيكون النهي موضوعا للحل فلا يتصور عنه ما وضع له وهو الحل فيكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك لا للحل بدليل شرعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب

واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة

قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي ومثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا لان النهي فيه لذاته [illegible] قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما تثبت بعض احكام النكاح [illegible]

[illegible] بشبهة العقد [illegible] تحقق الانكاح [illegible]

[illegible] النهي عن النكاح [illegible] ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم [illegible]

[illegible] النهي [illegible] ثبوت حرمة وينتفي الحل [illegible] ان الاسباب [illegible]

للملك [illegible] الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في [illegible]

البيع مشروع [illegible] والصوم [illegible] بطلانها بالنهي [illegible] ان النهي عنه حرام [illegible] البيع مشروع [illegible]

المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السوال النقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه والاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء والكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السوال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولهذا اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجب للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكره فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وبنيه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد

ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب في حكم زاجر فانه حرمته بسببه في اصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه وورد في الطلاق فقد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا وهو مطلوب عن سببه والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء وبناتهن ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب حرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب للولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلنا ما موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل تبعية الولد فما يعمل بالخلافة يعتبر في عمله صفة الاصل فالاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لا جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا الصفات للخلف كالتراب لما جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك للغصب لم يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب على ان الضمان صار ملكا مقصودا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله ولهذا

يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان

وزيادة والا فعلى ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلان فيها من ثبوت الحرمة والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والنعمة عليه الاجماع **قوله** الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون **قوله** ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه او فروعه من الابناء والبنات وعلى هذا والامهات الا انه ترك حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلهذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والجد والام والامهات لان حرمتها المولود وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام المزوجة او جدتها على الزوج او جده فان قيل بيان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول قيل لان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت بهذا الماء البعضية من الواطي واصوله لبعضيته من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدت البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله ينسب الى كل منهما فكان كلا منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الا بعد **قوله** والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف يعني الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن العلة وهو حين لا يتصف بالحل او الحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام للابقاء المخلوق بين انه حرام غير مشروع فعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة والقرينة على تشبيهه مولودا معين لانا نقول لا معنى للاتصاف امتزاج الماءين واخلاق الولد بكونه حراما او باطلا وغير مشروع وقد يشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه والهداية ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة ... وامامته وغير ذلك **قوله** والملك للغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان وانما هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان متوقف على خروج المغصوب عن الملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبر الما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشروط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضي وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في ... لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القضاء على الاصل اذا عاد العبد الآبق قلت نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه عند حصول المقصود بالبدل لاجرة بالقدرة على الاصل كما ... ثم وجد الماء

لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج من ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا هي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال بسقوط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون اثما مؤاخذا به فاجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية يكتنج لمجاورة على ما بينا من قبل فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهيته والنهي كونه سنة موكدة يعني اذا امر بشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها وان نهي عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة موكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لم يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهيته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان شابهة المنهي عنه توجب الكراهية ومشابهة المامور به توجب كونه سنة موكدة فقوله تعالى لا يحل

لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار

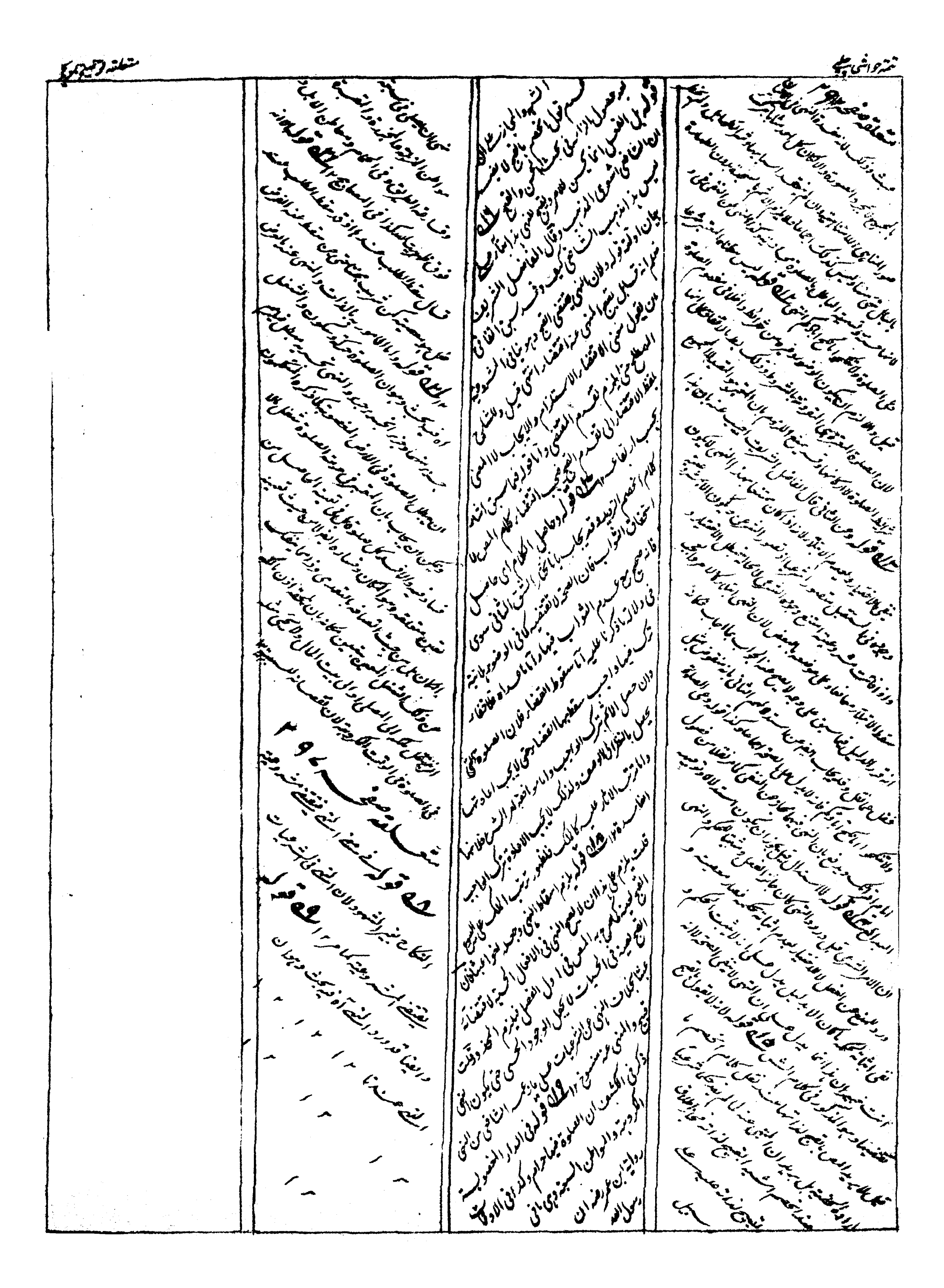
قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولا في العزم بالراء العزم لا يترتب الا عند الضرورة كما في المدبر لئلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والضمان الاصلي الواجب دون القيمة الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ذلك شرط اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه اي الشرط كما في المدبر وام الولد **قوله** **قوله** واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل يعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد عصمة اموالنا ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب ثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين بعد من النبي عليه السلام فيكون استيلاءهم عليها كاستيلائنا على الصيد لا كان ههنا مظنة ان يقال الشرع لان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما ثبتت ما دام المال محرزا باليد حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدارهم قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا او الاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدارهم كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** سفر المعصية ليس منهيا عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاورة على ما ليس **قوله** **فصل** اختلفوا في الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس ليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم منعه تعميما وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة مع السكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين والمختار عند المصنف ان ضد المامور ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي مثلا اذا العين يشعر بان ضد المامور مفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد وحتى لو امر بالخروج عن الدار فهما ضد يشغل عن القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما هي من حيث انه من افراد ضد المامور به وكذا في الامر بالايمان كحرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر في النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور النزاع **قوله** وهو في معنى النهي قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن كان خبرا عن عدم الكتمان الا انه في معنى النهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار ليلا يلزم عدم الكتمان المقصود بالنهي قوله تعالى ومطلقة تربصن بانفسهن الامر يقتضي كف النفس عن النكاح آخر وطلب التربص يقتضي حرمة التزوج لكنه مفوت للتربص بالنهي عن العزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الصبر والتربص وهذا ايضا تقرير على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى تحتسب ما تراه من الاقراء من العدتين عند رحمه الله تعالى يجب عليها استيناف عدة بعد انقضاء الاولى لا انها ما ورثة بالكف وذكر للرة تقدير لذكر الاسس ... كتقدير النصوص

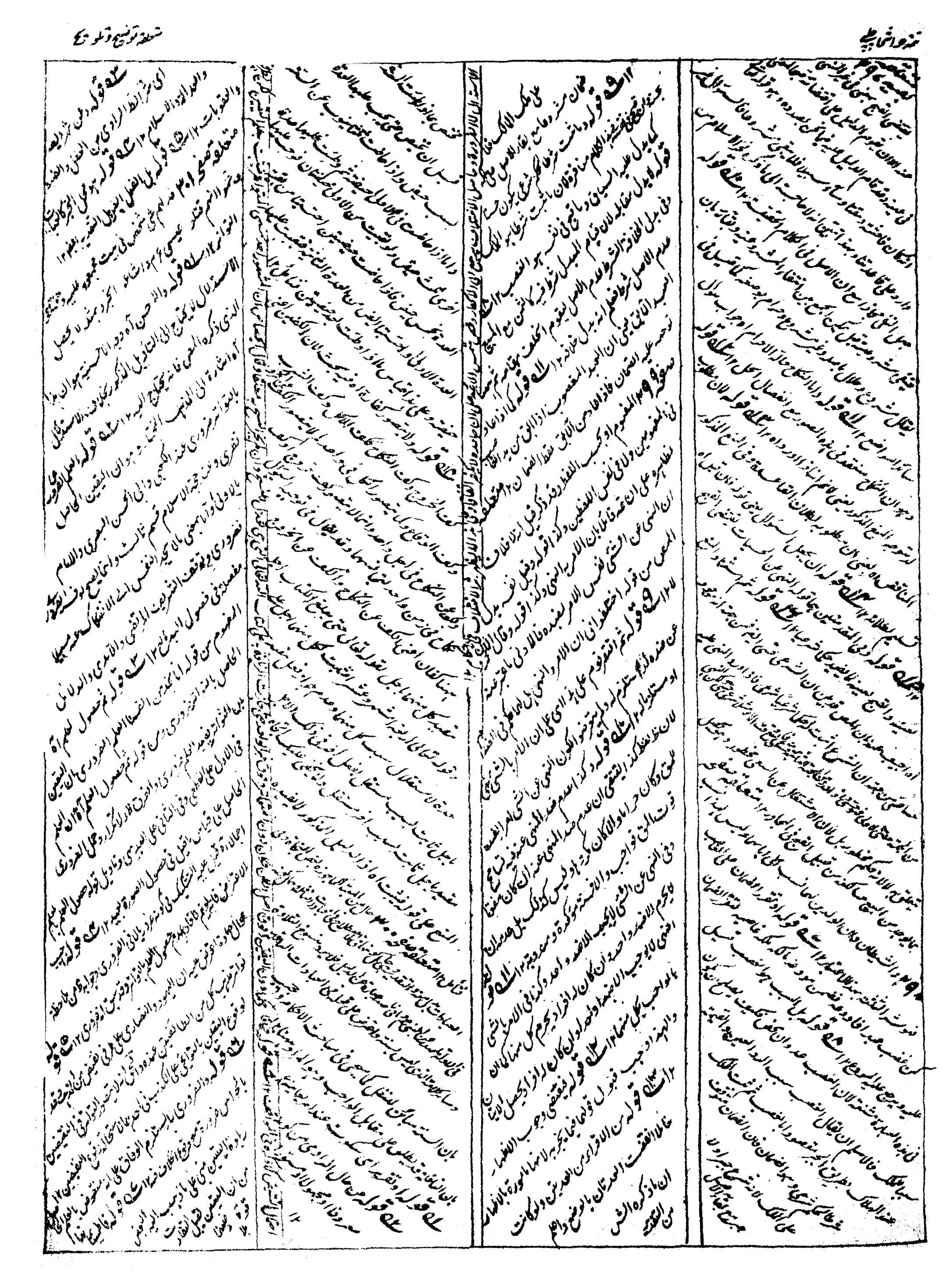
والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رح لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه لسهل لكل عسر الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي

قال النكاح والطلاق شرع لا لانتهاء الا ان يشرع آخر بثبوت الحكم بعد انعقاد بسبب انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجبة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد لا حاد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشئ في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين قوله والمامور بالقيام تفريع على ضد المامور اذا لم ينو به كان مكروها بالاجماع فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب لا يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم ينو به كان مندوبا ولاجل ان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني [illegible] ان الرداء والازار [illegible] لبس الرداء والازار سنة [illegible] [illegible] لبس المخيط [illegible] قوله والسجود تفريع على [illegible] ما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به اذ ان يسجد بعد ذلك على الطاهر يجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما يفسد بناء على انه مامور بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلوة خلافا لزفر رح وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعها على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا كما هو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه لسهل لكل عسير قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى في المبدء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وعما يختص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدء السنة وهو الوحي

ثابتة بها ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن **فصل** في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرون الاولى او لا يصير بل رواته احاد والاول متواتر والثاني مشهور

وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا وتعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر دون السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر والمعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا ومعنى المتواتر على ما يقتضيه كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من انه خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون او ثلثمائة وبضعة عشر وقوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فلانهم تواتره لحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يتاتى منه ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخيرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فيجوز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق والضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر الرواية ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيده على الظن فيجب ان يكون





والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد واذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانينة وهو علم الظن به اطمئنان النفس لظنه يقينا لكن بوتامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا الماتم يقع له العلم عن غفلة من التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل انما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانية القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي ذكرنا ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة لانه

بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة ركان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد تنزههم عن وصمة الكذب ان نقطع صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزها عن الكذب لانه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواية الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانية وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف صرح بمنع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه لان الاية اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة والعموم للآتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة واما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا واثنان اذ الفرقة هو الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم التخصيص بالقوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهدين لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذه هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى لجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هي اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سباق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض الاخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة وليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا عمل فيه ثبت في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق ويثبت به حجة

٣٠٧

يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق قلنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد بانه لا يوجب اليقين والآحاد في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك فكل يوجب ما ذكرنا ولانها يوجب عقد القلب عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه لان روايته يقين باصله والشبهة في نقله وفي القياس العلة محملة وهي الاصل ايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس فيعمل به كذا ان خالف قياسا ... لم يؤمن

احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر وعضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بها كلها بمعنى كل منها **قوله فصل** حاصله ان الراوي اما معروف روايته او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب بعضهم الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي فمن قال المصير الى تقديم الخبر لوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في طريق النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي العلة التي ينبني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض لا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيا حرى عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كان احادها غير متواترة فيكون اجماعا **قوله لكنه** اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه فالتهمة بحذف كثير من الاحاديث شك للراوي وانما استقام النقل بالمعنى عن العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق محدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح

۲۰۵

ان يذهب شئ من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روى ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر به فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع انه مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري رح ان عادة العرب الجلوس مختبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعرب حيث لم يستنزه عن البول وهذا الطعن من علي رضي الله عنه وقد روى الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رضي الله عنه ان وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب

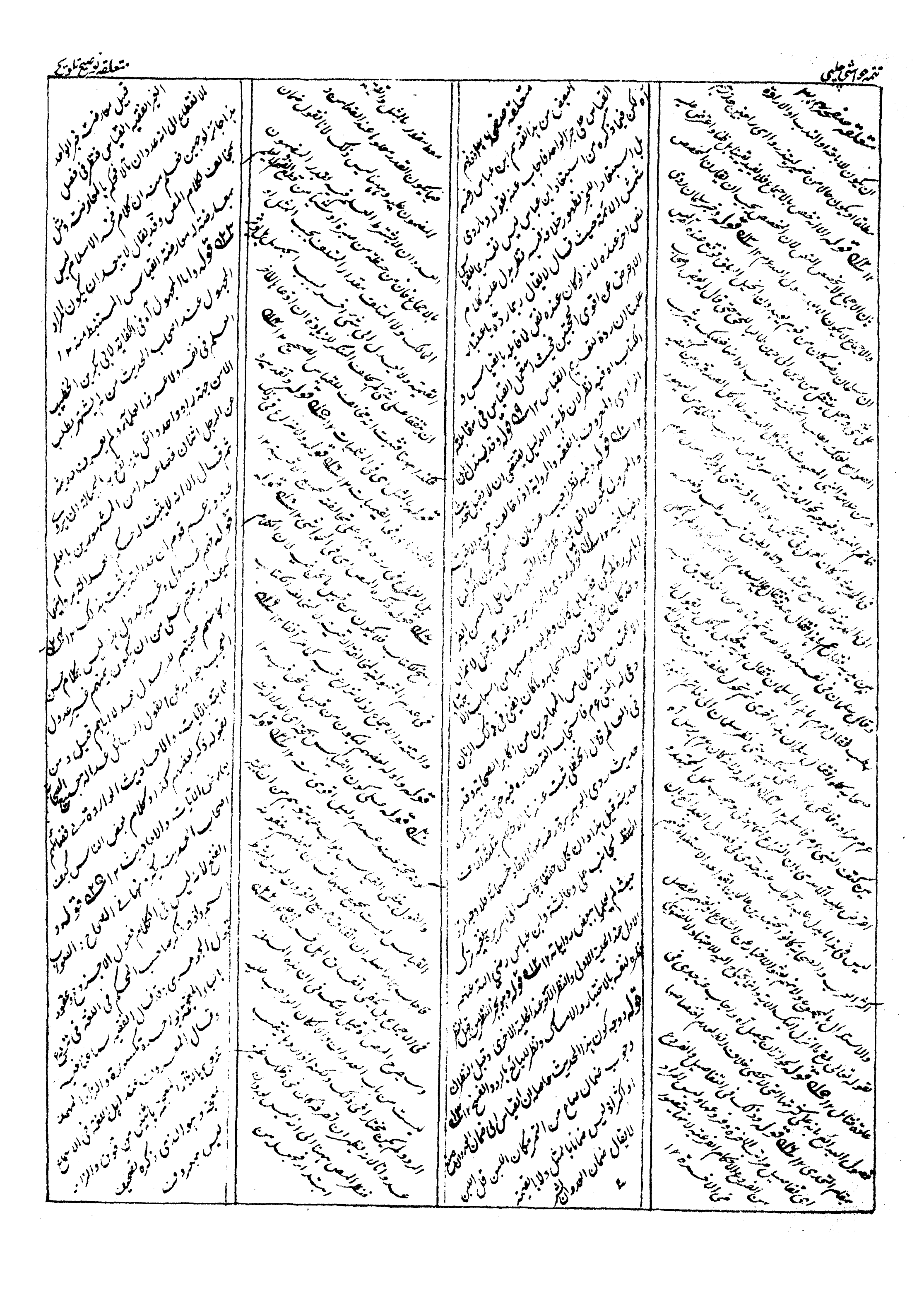
ناسخ لكتاب يجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص عنه القياس الذي يعارضه دليل قوي سنه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص عنه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس قوله كحديث المصراة من صرية جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب ليظنها المشتري كثيرة اللبن قول المصنف رح ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد يظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا التكلف ذكره المصنف رح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رح في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا يكون الا معروفا بالحديث وحينئذ فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالعقد او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فان عاد المعقود عليه سالما اليها لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس قال ان يقول متعلقا بقوله ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير

قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع التابعين * اما بعد القرن الثالث فالاغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف اختلاف العهد * فصل * في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم بحوسه البعيدة وهو يزدري نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع ههنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو نوقع في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا على عطف ذلك * احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته فيعرض ما القي اليه اما العدالة فهي الاستقامة وهي لا تخرجا عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصفه تعالى كما هو ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم تم كمل ايمانه * اي لا جل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستعمال وليس المراد بالاستيصاف ان يساله عن صفات الله تعالى او يساله عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويساله هو كذلك اي تشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم لقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها يحتاج الى تمييز زائد يعدم بالعمى والى ولاية كاملة تعدم بالرق وتتغير بالانوثة * فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه اي ان الشاهد يلزم الشيء على المشهود عليه شيئا * وهذا اي الاخبار بالحديث * ليس من باب الولاية فانه لا يلزمه * اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم تعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم تعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط للمتعدي الولاية اي لتعدي الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه اولا على الشاهد كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم تعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اولى من الالزام على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان * ورد الشهادة ابدا من تمام الحد * هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه كان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده لقوله تعالى

القرون الحديث فان قيل قد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة ... عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة ... ان الآخر خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا وابتداء مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات ورعاية امرها وطريق السنة مع فساد الزمان **قوله** شروط الراوي ... الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ... عن رسالة الكافر ... على الكافر ... المروة من غير بدعة وحمل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر ... في ستر النفس ... في الزكاة ... والاجتماع مع الارذال ... بالحرف الدنية ... الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر ... الفاسق المتسابع ... **قوله** اما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصورهم الاتصاف بذلك ... من غير نكير الا ان هذا الضبط الرجحان على ...

والا فقيلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن تقبل حد تهم بناء على عدم التهم + وقد ثبت عن الصحابة عليهم السلام قبول الحديث عن الاعمى من المرأة كعائشة رض وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رض **فصل** في الانقطاع + اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال + الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل + فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد لتجهل صفات الراوي التي بها تصح الرواية + وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول عم اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليتحمله ما حمله ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل ولم يلزم مالم يسمه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويقبل عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي عنه الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس **قوله** + بالنصب اي لمعارضة حديث فاطمة قوله فيعارضه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فانه في السكنى ظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود وهي انفقوا عليهن من وجدكم +

في سائر كتب الاصول والية اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في التحقيق **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب والخبر المتواتر والمشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع وما لا يمر ونحو ذلك كالاعراض الصحابة عنه وفي مصطلح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك اكثر فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا ان يعضده امر آخر مثل ان يعضد ارساله غيره او يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او يعضده قول الصحابي او قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل فانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند فائدته تبين صحة الارسال فيقبل المرسل ويعمل به وانضمام امر الى آخر قد يحصل الظن ويقوي فيجب العمل به **قوله** يقبل ويقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بحجة ذكر انها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقوله وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن الكذب فيمن يجوز ان يكذب بعدم الظن بكذبه على النبي صلى الله عليه وسلم معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناده واذا لم يكن واضحا له انه يحمل الناقل ذلك الغير الذي حمله وهو الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم الحاجة بالمذاكرة وكيفية الاتصال المسند الى العدد وتحقيقا للحال لانه على ثقة في ذلك **قوله** لا بأس جواب عن استدلال الشافعي يعني ان جهل صفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا بالجزم بنقل الحديث عن من لم يسمعه وقد يدفع بان العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا قال الخبر في عدل ثقة يقبل تشير الى انه في معنى المرسل لانه مع هذا يقبل او من غير بيان ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وهو ممن لا تتهم ولا يكون ذلك مشهورا معلوما **قوله** لحديث فاطمة بنت قيس ايه بحث لان الكلام في خبر الواحد وهذا كان متهما بروايته بالكذب والغفلة والنسيان مالكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان يقوله حفظت ام نسيت وقد سلم كذبت فيه والخبر لا يخصا في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة



[illegible]

وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى بالنصب ايضا بهذا المعنى وكهذا الامثلة التي تاتي واستشهدوا شهيدين الآية وعند
عدم الرجلين اوجب رجلا وامراتين وحيث نقل الى ما هو غير المعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان
حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما على ان النساء
ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المراة
قوله ثم فاعتدوا او انما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا
ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب
بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله عم اذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم * تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم تجز بيعه بالتمر يكون معارضا
لقوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربو ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول + + +

ضعيف كيف يرد الحديث بمجرد مخالفته لما فهمنا وكيف لا يقبل من الراوي الاخبار بكلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو برهنه وسمع قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب هو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره بقوله رجلين او رجل وامراتين فتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا ينص على ان ادنى ما تنتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ذكر الصورة النادرة رعاية منع الاجمال والحصر فيما ذكر بالاشتراع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وامر في مقامه ثم يعلم انه القضاء ارتب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط انه ليس المراد ان ذلك مما استبد به معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه اول من قضى به بعد ما ادعيه الصحابة الكبار وروي عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان لا يقضي بشاهد ويمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضي الله عنه قوله وكحديث المراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا بمجرد القياس على ما ذهب اليه الجمهور فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يجوز تخصيصها بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن جعلها قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه به لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في روايته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وقطعيه قلنا انه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين ولهذا لم يكن جاحده يكفر فهو قريب من اليقين وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر اه حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز الجمع بينهما ولا اليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبس ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكعدد الحنطة مع الدقيق +

لا اعتبار الاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة بحكم الحديث قوله جيدها ورديها سواء واما كونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان فيما تعم به البلوى في مثل هذه الحادثة مما يحتاج اليه الكل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت اشتمال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ على النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم يكون معارضا للدلائل وجوب التبليغ والدلائل تدل على عدالتهم ويكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما اعتراض الصحابة رضي الله عنهم كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع لنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او يكون شاذا في البلوى العام او باعتراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في تفسير القسم الثاني من الانقطاع الباطن فقال وهو الذي يكون متصلا ظاهرا بالوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرنا في الراوي ثبت عدمها يكون منقطعا ثبت الانقطاع الا ان الخبر المشهور

قوله لا اعتبار الاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف مطلقا اذ قد يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون سببا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد اتيانا بالمطلوب اذا طلب الزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من جنس الجودة قلنا هو متضح بل اجابة عدم تبدل الاسم والحقيقة حتى لو وصف او سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر واما كونه شاذا عطف على قوله واما مخالفته الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي صلى الله عليه وسلم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر من الانقطاع بواسطة معارضته الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا ما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر والتواتر لداعي عموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن قد يترك لعارض ... كل حديث الى كل احد بل عدم الانفراد به ... قال الشافعي ... المدينة احتجوا به على مثل حادثة ووردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة ... رضي الله عنهما الا انه ... ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا في الترك فخاف الناس ... عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر ... اثبات قرب الاسم ... الذي ... مثل انس ... كان يقف ... النبي صلى الله عليه وسلم ... كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم ... فقال لا ادري هذه المسئلة ... واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مذهب ابيه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة قوله

الا في صدر الاول كما عرفنا في المجهول وخبر الفاسق ٭ بالجر عطف على خبر المستور ٭ والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غلب عليه التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم لفقد الشرائط المذكورة اي كل شرائط التامة المذكورة في الراوي ٭ فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر ٭ وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بشرائطه المذكورة الا انه اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك من قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء يحرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار وهو معنا انضمام التحري بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا ٭ اي لا يقبل في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاستها اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري ٭ والثاني ٭ اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رح اي يثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة ٭ لانه يفيد من العلم ما يصح العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا اي عندنا لا يثبت العقوبات بدلالة النص ٭ لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بخبر يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة ٭ واما حقوق العباد فيثبت بخبر [illegible] الواحد بشرائطه المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام [illegible] بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن العدد [illegible] الشهادة [illegible] مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج فيه الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي الحكم هذا القسم لما فيه من نفع ولا التزوير والتلبيس ٭

قوله الا في صدر الاول اي القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل لشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب [illegible] من العدالة [illegible] **قوله** وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع [illegible] الى ما يهواه في امر الدين فان ادى الى [illegible] الكفارة كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث [illegible] كان داعيا الى هوى [illegible] **قوله** فصل [illegible] الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق [illegible] عن النبي عليه السلام [illegible] والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين **قوله** واما اخبار الصبي [illegible] عنهما [illegible] **قوله** [illegible] على الاطلاق بالدلائل القطعية [illegible] **قوله** [illegible] يخرج العبد وقبول الصبي [illegible] **قوله** صيانة لحقوق العباد [illegible] لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة [illegible] **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد لفظة الشهادة [illegible] عليه السلام [illegible] **قوله** والشهادة بهلال الفطر [illegible] لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات حقوق [illegible] ما يتعلق به التلبيس والتزوير [illegible] يتعلق بالفطر [illegible]

الا في صدر الاول كما مر في المجهول وخبر الفاسق والمستور + بالجر عطف على خبر المستور + والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد
الغفلة لا من غلب عليه التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير + وصاحب الهوى فانه لا يقبل رواتهم لفقد الشرائط المذكورة
اي كاشتراط التاثير المذكورة في الراوي فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر + وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات
والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة
اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك على قوله فكذا القبول لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور تحرى لان هذا اي الاخبار عن
طهارة الماء ونجاسته امر لا يمكن تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء
حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار واوجبنا انضمام التحري بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر
قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا + اي لا يقبل في الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري + والثاني + اي العقوبات كذلك عند ابي
يوسف رح اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة + لانه يفيد من العلم ما يصح العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت
بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا
تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا اي عندنا لا يثبت العقوبات بدلالة النص + لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما
يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا
فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بخبر رواية الواحد على ثبوتها بالبينة + واما حقوق العباد
فيثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فيما فيه الزام [illegible] فيشترط لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن العدد فالشهادة القابلة [illegible] بسائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام
فيحتاج فيه الى زيادة توكيد والشهادة صالحة للقطع من هذا العصر اي لحكم هذا العصر لما فيه من خوف التزوير والتلبيس +

قوله الا في الصدر الاول اي القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل لشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب [illegible]
من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يكفر
الكفار كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خلاف في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا
كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل [illegible] الاركان [illegible] عن النبي عليه السلام
ولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين قوله [illegible] اخبار الصبي [illegible] ابن عمر رضي الله
عنهما [illegible] قوله [illegible]
على الاطلاق بالدلائل القطعية [illegible] يثبت القياس مع الادلة القطعية على كونه حجة [illegible] الحدود بجب مقدرة بالجنايات [illegible] قوله [illegible]
يخرج العبد وقبول الصبي [illegible] قوله صيانة لحقوق العباد [illegible] لتثبت الحقوق [illegible] الامور المذكورة [illegible] حقوق العباد [illegible] معنى الشهادة
لان فيه معنى الالزام [illegible] الامور المذكورة [illegible] قوله فيحتاج الى زيادة توكيد [illegible] لفظ الشهادة [illegible] لكمال العلم [illegible] الشهادة
عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع [illegible] الولاية [illegible] والعدد [illegible] الصدق [illegible]
بقول الواحد [illegible] قوله والشهادة صالحة للقطع [illegible] لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن [illegible] الحقوق [illegible]
[illegible] الزور [illegible] في زماننا [illegible]

وبهذا التبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط يذكر الحادثة وهو الذي بالقلب حسنة بينه وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا وعند ابي يوسف رح ان كانت تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل ومحمد رح ايضا يقبل في الصكوك اذا علم انه خطه لان الغلط فيه نادر ويجيء بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا اما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مفهوم لا المجهول بالنسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا انضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره وفي الثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير وهو ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن من الغلط فيه لاحاطة المعاني بقصر عنها عقول غيره فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب كحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح ✤ ✤ ✤

قوله كانت رخصة [illegible] ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيستلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا [illegible] وهذا امر تبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام يعني ان الذي لم يستفد منه التذكر بل يعتمد عليه اعتمادا المقتدي على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء وهو الخريطة من قطع القراطيس وقد يقال الديوان جمع الصحف قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان الناقل بالمعنى من غير تغيير اداه كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في حديثه الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بان معنى الحديث معرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فما كان محكما يتضح المعنى بحيث لا يحتمل الا معنى ولا تحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام ههنا لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب ✤ ✤ ✤

وان عمل بخلافه قبلها او لم يعلم التاريخ لا يسقط واما بان حمل بعض محتملاته فان روينه للبيان بطريق التأويل لا يجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر راسا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت

الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكره الزهري ولا يكون جرحا عند محمد رح كقصة ذي

اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ + ولان الحمل على نسيانه اولى من

تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل الصدقات فاجنبت فتمعكت في التراب

الخ ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر رضي الله عنه في تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا احكى حضور عمر وعمر رضي الله عنه لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان عن شقيق قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى رضي الله عنهم فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت في الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا اشارة الى سقوط العمل بالخبر الذي

انكره المروي عنه وعدم سقوطه فرع خلافهما في الشاهدين يشهدان على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ... من ...

فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان الطعن

من ائمة الحديث

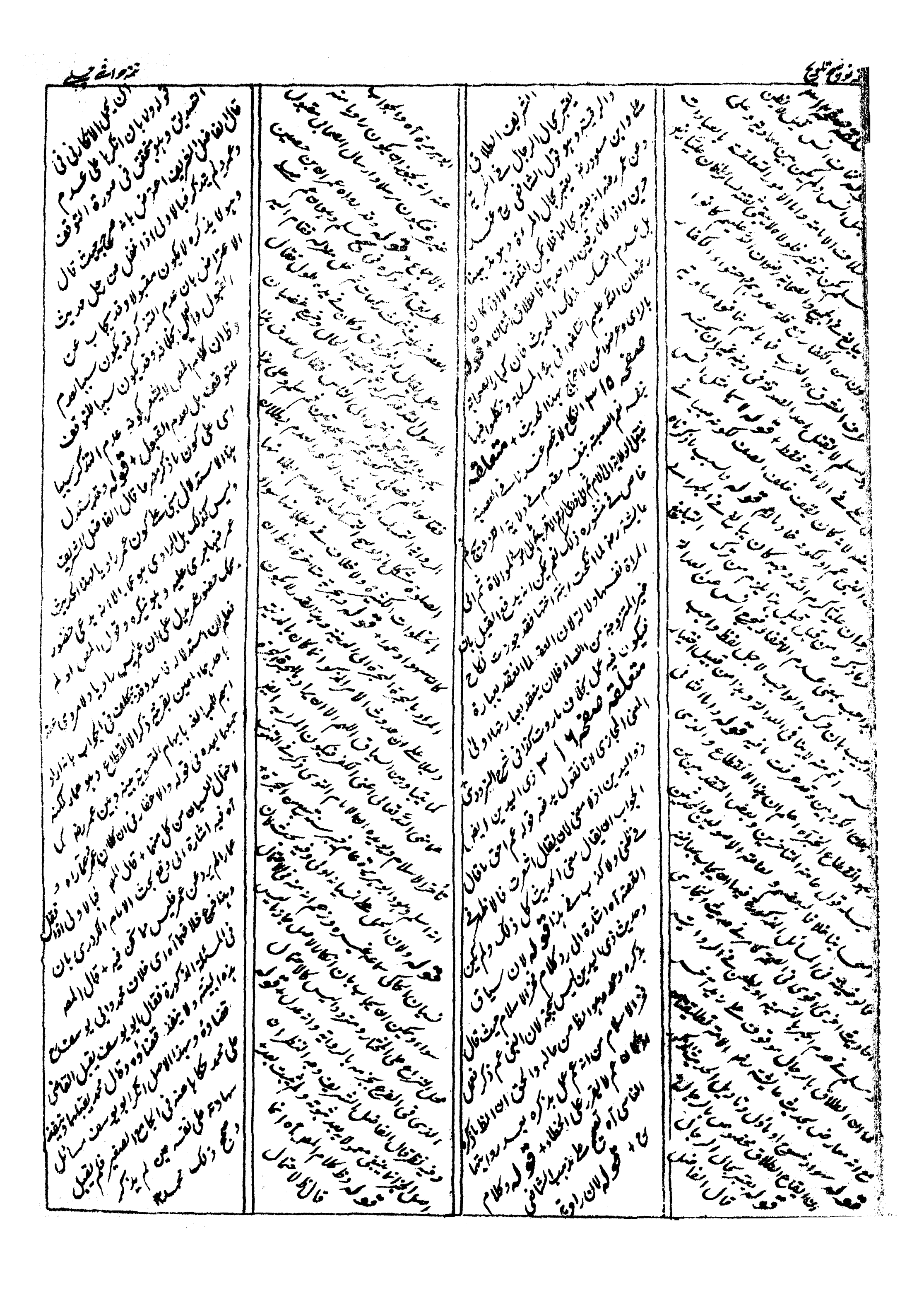
قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا تسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي قوله كقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ودعي بذلك لانه كان يعمل كلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انه سلم على رأس ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام الماجري على ظن انه قد كمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحديث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين ايضا وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب الى التعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وكلام المص رح يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا تأثير بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف رح بقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع لكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وكما يسلم الانسان من النسيان ولا خلاف في ان كلا من عمر وعمار رضي عدل ضابط وهذه عدالة كل ثبت باليقين فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلي ... فان قيل قد روي ان عمر نفى ربيعة بن امية بن خلف ... وقال والله لا انفى ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد

۱۳۶

كان كان بطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي وان اردت فعليك بالمطالعة فيه ❊ فصل ❊ في فعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص به نادر ❊ فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله تعالى بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي او الاجتهاد وفيه اختلاف فعند البعض ليس له الا الوحي الظاهر لا غير وانما الراي وهو محتمل للخطاء يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم

قوله فاعتبروا وان الحكم داود وسليمان على نبينا وعليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم النفش الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم رعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احد عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشياه يقومون عليه حتى

وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فقد يجوز ان يكون خبر اجتهاده بذلك والاعتساف ان قصة الاعرابي الذي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة صحيح من كبار الصحابة حيث امرهم النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست خفي من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والعبارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثلا كركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم تصح فيها الغزالي كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله مثله هذا المباح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يحمل الحكم واجبا علينا لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده يفيد قطعيا لانه لا يقر على الخطاء على ما سياتي قوله وهو فعل من الصغائر وما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا من الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يواخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت والمعصية حقيقة في فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله ففعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب



متعلقه صفحه ۲۳۱ قوله اجيب بانه [illegible] نص [illegible] سبيل ان [illegible] نقل [illegible] [illegible]

[illegible]

اى طريق [illegible] الى ما هو [illegible] الحيوة الابدية [illegible] الدين [illegible] الاستثناء [illegible] القياس [illegible]

[illegible]

متعلقه صفحه ۲۵۳ قوله حقيقة اصطلاحية في عرف اصول
الا استثناء ولا تعليق
قيل قوله بلا نزاع مخالف لما ذكره في القسمين بلا نزاع
المختصر حيث قال ثم ظاهر كلام الشيخ وكثير من
المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظ
[illegible]

كونه يوم فسدت ثم تيراد ان فقال داود عليه السلام للقضاء بما قضيت ومضى الحكم بذلك وما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان * وبقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث * روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان هو افعاله ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه ما سبق للناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النصوص المراد بها العمل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور الصحابة في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي يوم البدر بسبعين اسيرا منهم العباس عمه وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر رضي الله عنه فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم واخذ رسول الله عليه السلام برأي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق *

والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام ففيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام لا اختلاف في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يتوهم على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفة وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وفيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للوجوبية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصول قوله فمنها بعض خطا الوحي الظاهر الا الاجتهاد و استدل عليه صريحا بقوله ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وقد استدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي مستنده الاجتهاد وبهذا يخرج عن كونه مستندا للاخر وهو انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار مدة ثم بالاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بحجة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل

لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم ای لولا حکم اللہ سبق فی اللوح المحفوظ وہو انہ لا یعاقب احدا بالخطاء وکان ہذا خطاء فی الاجتہاد لانہم نظروا فی ان استبقائہم ربما کان سببا لاسلامہم وتوبتہم وان فداءہم یتقوی بہ علی الجہاد فی سبیل اللہ وخفی علیہم ان قتلہم اعز للاسلام واہیب لمن وراءہم واقل لشوکتہم فلما نزلت ہذہ الآیۃ قال علیہ السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولہذہ الآیۃ تاویل آخر نذکرہ فی باب الاجتہاد ان شاء اللہ تعالی ومثل ذلک کثیر ای مثل ما اخذ رسول اللہ علیہ السلام برای اصحابہ کثیر وبعض ذلک مذکور فی اصول البزدوی ومن ذلک ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام اراد یوم الاحزاب ان یعطی الاحزاب ثلث ثمار المدینۃ لینصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادۃ فقالا ان کان ہذا عن وحی فسمعا وطاعۃ وان کان عن رای فلا نعطیہم الا السیف قد کنا نحن وہم فی الجاہلیۃ لم یکن لنا ولہم دین وکانوا لا یطمعون من ثمار المدینۃ الا بشری او قری فاذا اعزنا اللہ بالدین نعطیہم ثمار المدینۃ لا نعطیہم الا السیف وقال علیہ السلام انی رایت العرب قد رمتکم عن قوس واحدۃ فاردت ان اصرفہم عنکم فاذا ابیتم فذاک ثم قال للذین جاؤوا للصلح اذہبوا فلا نعطیکم الا السیف واجتہادہ لا یحتمل القرار علی الخطاء لکن مع ذلک الوحی الظاہر اولی لانہ اعلی ولانہ لا یحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا یحتمل بقاء ای القرار والباطن وہو القیاس یحتمل الخطاء فی حالۃ الابتداء لکن لا یحتمل البقاء علیہ الخطاء فہذا ہو المراد بالبقاء والوحی الظاہر لا یحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فکان اقوی ومدۃ الانتظار ما یرجی نزولہ فاذا خاف الفوت ... بالرای لما ذکر فی ہذا الفصل انہ مامور بانتظار الوحی ثم العمل بالرای بعد انقضاء مدۃ الانتظار ... واللہ تعالی اذا سوغ لہ الاجتہاد کان الاجتہاد وما یستند الیہ وحیا ... ومنہا الجواب عن التمسک علی المذہب الاول بقولہ ان ہو الا وحی یوحی ... الدلیل علی النسخ عند البعض لقولہ تعالی فبہداہم اقتدہ وقولہ تعالی مصدقا لما بین یدیہ وعند البعض الاول قولہ تعالی لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا ولان الاصل فی الشرائع الماضیۃ الخصوص ... وہو قولہ تعالی فبہداہم اقتدہ وقولہ تعالی مصدقا لما بین یدیہ فذلک فی اصول الدین ... انہ شریعۃ لنا لقولہ تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا الآیۃ ... علی انہ شریعۃ لنبینا محمد علیہ السلام لقولہ علیہ السلام لو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی وما ذکر غیر مختص بالاصول بل فی الجمیع علی ان النسخ لیس تغییرا بل ہو بیان لمدۃ الحکم والمذہب عندنا ہذا لکن لما لم یبق الاعتماد علی کتبہم للتحریف شرطنا ان یقص اللہ علینا من غیر انکار ٭ ٭ ٭

فی صورۃ الفرع الذی یوجد فیہ العلۃ وذلک بالاجتہاد والخامس انہ علیہ السلام شاور اصحابہ فی کثیر من الامور المتعلقۃ بالحروب وغیرہا ولا یکون ذلک الا لتقریب الوجوہ وتخمیر الرای اذ لو کان لتطییب قلوبہم فان لم یعمل برایہم کان ذلک ایذاء واستہزاء لا تطییبا وان عمل فلا شک ان رایہ اقوی واذا جاز لہ العمل برایہم عند عدم النص فبرایہ اولی لانہ اقوی قولہ ولان الاصل فی الشرائع ای شرائع من قبلنا الخصوص نریان الالان ... الدلیل علی ان الثانی تبع للاول فی الزمان ... کما کان الاصل فیہا الخصوص بمکان کشعیب علیہ السلام فی اہل مدین واصحاب الایکۃ وموسی فمن ارسل الیہم واذا کان الاصل ہو الخصوص فلا یثبت العموم فی الامکنۃ والازمنۃ والامم قولہ وما ذکر غیر مختص بالاصول ... الثانی من اختصاص الآتیین بالاصول دون الفروع لما ورد علیہ ان بعض احکامہم مما لحقہ النسخ فلا یقتدی بہ ویکون مصدقا ... النسخ لیس تغییرا بل بیانا لمدۃ فلا ... ولم یبق لنا الاتباع ... علی انہ شریعۃ لنبینا علیہ السلام ٭

فصل في تقليد الصحابي رضي الله عنه يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلّمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيره وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم + فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد كهم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى + وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب لا يتصف له فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ باقوالهم + وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم + اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم + وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن رضي الله عنه + وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده + وابن عباس رضي الله عنه رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه انه يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان ويتعلق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان كالاستثناء والشرط والصفة والغاية الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التفسير والتقرير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره

قوله واختلف في غيره اي محل الخلاف قول الصحابي في المجتهد بل يكون حجة على مجتهد غير صحابي ولم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي واما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به قوله باب فيما يتعلق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى ذلك الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن دليل والى الاول ذهب المعرّج وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه ضبط وسيجيء جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا كثير من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا اللازم له قلنا النسخ بيان لمدة البقاء والحكم لا شيء هو من تتمة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان المدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام ومدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التأبيد + + + + +

فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سنبين ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء برواتين احدهما من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك قلنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه فلا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض قلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا لما ذكرنا في الشرط والجزاء اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره

قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشي لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا ابني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية ثم استدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي لانه بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد بعد ما ثبت تخصيصه بالقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم ربط في رجليه الخيط الابيض والاسود وكان يأكل ويشرب حتى تبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي رح والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شي ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليه السلام عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره وفيه العموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير بيان التغيير اذا كان مستقل فيبقى في حكمه والمكان لغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس وسعال او نحوهما وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يجوز متراخيا تمسك بظهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير عينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت لعارض يحمل على ما ذكرنا من تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعل غدا بمشية الله تعالى كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله تعالى فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد

٣٢٣

واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يتم بالصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة * وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه السلام انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين الذين امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة * خصتا متراخيا اي خصصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله * بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء وانما نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثني بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل اهل قرابته حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من اهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن فلانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول فهو المراد بسبق القول له وما لما تعالى بهلاك الكفار * وقوله تعالى ما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة

تهم على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء لفظا وان لم يقع ملفوظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الانفصال يشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك والتناقض من ذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا وجاء الحكم تقدير الشرط والصفة مسكوتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله وان انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما عرف في بحث مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير وبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهم على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يفهم انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرفت يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على البعض متراخيا ولا بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية ويدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يحتمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا يصح استدلال الشافعي رح بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد بان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل

لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعيينا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم الآية لدفع هذا الاحتمال واصحابنا رح قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه اقول لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثني عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه + اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق + بالا واخواتها + يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها اراد حقيقة الاخراج فيمتنع لان الاخراج انما يكون بعد الدخول في الحكم فيكون تناقضا والاستثناء وقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول + + + + +

لهم العلم بالوجوب قبل السوال والبيان والجواب انهم علموا ان الوجوب لبقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل قوله تعالى لنوح فاسلك اسلك اسلك او ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها انسابك اولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك

قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعري هذا السوال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعيينا بطريق المجاز والتغليب فان الكفار معبودهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص المستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رح ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وقول المحققون من اصحاب الشافعي رح على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان مع دلالة على ان المراد البعض قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة المصنف رح ذهب الى ان لفظ الاستثناء في المنقطع مجاز ايضا فعلم ما يطلق عليه اسم الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رح عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج من الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود منه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقص للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا وان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو مستثنى والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قال والتحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم

اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول كان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج مالولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اجود + قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله اي عمل الاستثناء ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لايخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة ثم قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل + اي في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده وحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولافرق بينهما على هذا المذهب الا في ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما وفرق آخر وهو ان الاستثناء لايثبت حكما مخالفا للحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال ان الاستثناء عند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مراده المنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف هو علم للعدد المعين لايقع على غيره ولا يحتمله اذ لايجوز ان يسمي تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل هذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة اذ اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا ايضا ظاهر والانكار بعد الاقرار ولا قائل به مذهب احد

عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان التكلم اراد البعض وهذا اظهر في المذهب الاول وليس مختاره عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل تغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لايرد ذلك وحاصل قولهم ان فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلاف في ان الاستثناء من الاثبات بل هو نفي ام لا فعند الشافعي رح نفي حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشائخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايجاب للكل لكنه لايقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لاينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لايوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لايصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا الا ان اسم العدد نص في مدلوله لايحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف رح بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال التكلم العشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز +

او مبالغۃ ثم حکم علی الباقی او اطلق عشرۃ الا ثلثۃ علی السبعۃ فکانہ قال علی سبعۃ فحصل ثلثۃ مذاہب فعلی ہذین + ای علی المذہبین الاخیرین یکون
ای الاستثناء تکلما بالباقی + فی صدر الکلام + بعد الثنیا ای المستثنی ففی قولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ صدر الکلام عشرۃ و الثنیا ثلثۃ و الباقی
فی صدر الکلام بعد المستثنی سبعۃ فکانہ تکلم بالسبعۃ قال لہ علی سبعۃ و انما قلنا انہ علی الاخیرین تکلم بالباقی بعد الثنیا اما علی المذہب الاخیر فلان عشرۃ
الا ثلثۃ موضوع للسبعۃ فیکون تکلما بالسبعۃ و اما علی المذہب الثانی فلانہ اخرج الثلثۃ قبل الحکم من افراد العشرۃ ثم حکم علی السبعۃ فکانہ تکلم فی حق الحکم بالسبعۃ فیکون
اے یکون الحکم علی السبعۃ فقط لا علی الثلاثۃ لا بالنفی و لا بالاثبات + الا ان علی المذہب الاخر یکون نفیا اذا کان المستثنی منہ عددیا کالتخصیص
بالعلم و فی غیر العددی کالتخصیص صح بالوصف کانہ قال جاءنی غیر زید + لما جمع بین المذہب الثانی و الثالث فی ان الاستثناء علی کلیہما تکلم بالباقی
اراد ان یبین الفرق الذی بینہما و ہو ان علی المذہب الاخیر المستثنی منہ اذا کان عددیا کقولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ فہو کقولہ لہ علی سبعۃ فیکون الاستثناء
فی دلالتہ علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا للصدر کالتخصیص بالعلم فی نفی الحکم عما عداہ و ان کان غیر عددی کجاءنی القوم الا زیدا فہو کقولہ جاءنی من
القوم غیر زید فیکون صحیح ولالتہ علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا لحکم الصدر کالتخصیص بالوصف فی نفی الحکم عما عداہ فان قولہ غیر زید صفۃ فلا فرق علی ہذا
المذہب اذا کان المستثنی منہ غیر عددی بین الا و غیر صفۃ + و علی المذہب الثانی اکثر من ہذا + المذہب الثانی ہو ان المراد بالعشرۃ عشرۃ افراد
و الاخراج قبل الحکم فالاستثناء علی ہذا المذہب اکثر فی دلالتہ علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا لحکم الصدر من التخصیص بالعلم و الوصف فی نفی الحکم عما عداہما
لان ذکر المجموع و الاتم اخراج البعض ثم الاسناد الی الباقی یشیر الی ان حکم المستثنی خلاف حکم الصدر بخلاف جاءنی غیر زید + و علی الاول ای علی المذہب الاول
یکون اثباتا و نفیا بالمنطوق ای یکون المستثنی و المستثنی منہ جملتین احدہما مثبتۃ و الاخری منفیۃ و الاثبات و النفی یکونان بطریق
المنطوق لا بطریق المفہوم و علی المذہب الاول یکون کالتخصیص بالعلم او الوصف و لا دلالۃ لہما علی نفی
الحکم عما عداہما عندنا و عند البعض یکون دلالۃ من حیث المفہوم و علی المذہب الثانی یکون اکثر من ہذہ الدلالۃ علی الحکم فی المستثنی یکون اشارۃ لا منطوقا +
حجتہ + ای حجۃ المذہب الاول + ان وجود التکلم مع عدم حکمہ فی البعض شائع کالتخصیص فاما انعدام التکلم الموجود فلا + و اجماعہم + ای اجماع اہل العربیۃ
عطف علی قولہ ان وجود التکلم مع عدم حکمہ فی البعض شائع + علی انہ من النفی اثبات و بالعکس ای نفیا لولا ذلک لما کان کلمۃ التوحید توحیدا تاما

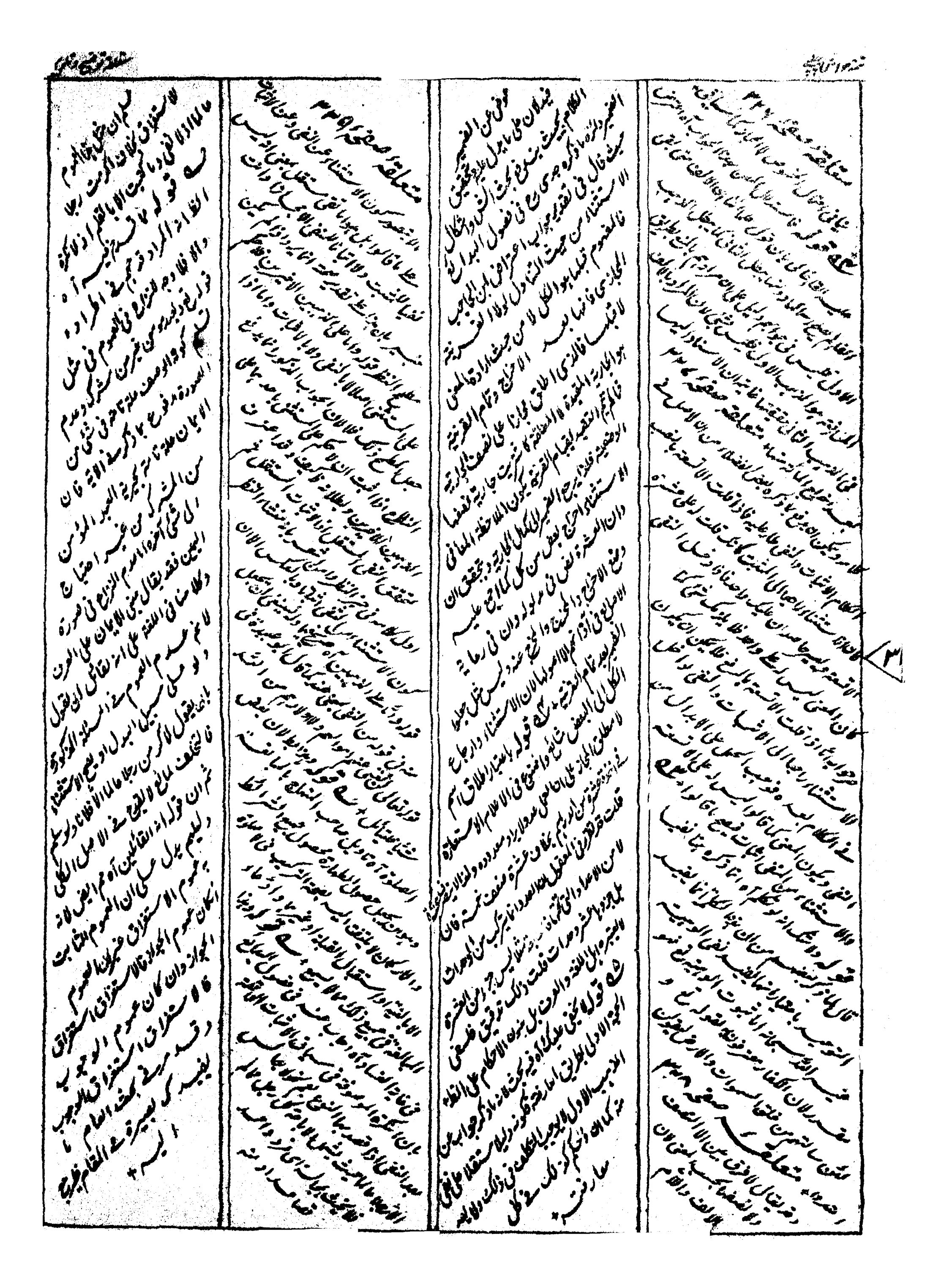
قولہ او نسبۃ عطف علی بعد الحکم ای اطلق العشرۃ علی عشرۃ افراد ثم اخرج ثلثۃ قبل الحکم ثم حکم علی الباقی من عشرۃ و ہو سبعۃ **قولہ** حجتہ وجہ الدلالۃ ہو ان المذہب الاول باطل اذ ان یراد
بعشرۃ کمالہا او سبعۃ او لا ثالث و الاول باطل للقطع بانہ لم یرد الا سبعۃ فتعین الثانی و ایضا لو کان المراد عشرۃ بکمالہا امتنع من الصادق مثل قولہ تعالی فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما لما یلزم
من اثبات لبث خمسین فی نفیہ و اجیب بان المراد باللفظ الکل و الحکم انما یتعلق بعد اخراج البعض اذ الکلام یتم بآخرہ فلا فساد و قد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعی فی ان
الاستثناء بطریق المعارضۃ دون البیان و المذہب الیہ معنی الی ان القول بانہ یعمل بطریق المعارضۃ معناہ القول بالمذہب الاول علیہا تنجیا علی المذہب الاول فتقریر الاولی انہ لا سبیل الی ان المستثنی
فی حکم المسکوت عنہ لان انعدام التکلم ای القول بعدم التکلم الموجود حقیقۃ غیر معقول بل ہو انکار للحقائق بخلاف وجود التکلم مع عدم حکمہ ای الاثر الثابت بہ بناء علی مانع فانہ شائع
مستفیض کالعام الذی خص منہ البعض یمتنع حکمہ فی القدر المخصوص فہنا یثبت التکلم بالکل و ینعقد الکلام فی نفسہ الا انہ یمتنع الحکم فی القدر المستثنی لوجود المعارض و ہو الاستثناء
و التقریر الثانیۃ ان اہل اللغۃ اجمعوا علی ان الاستثناء من النفی اثبات و من الاثبات نفی و ہذا صریح فی ان الاستثناء یدل علی ان
حکم المستثنی مخالف لحکم الصدر فیکون معارضا لہ لا فی حکم المسکوت عنہ و تقریر الثالث انہم اجمعوا علی ان قولنا لا الہ الا اللہ کلمۃ توحید ای اقرار بوجود الباری تعالی و وحدتہ فلو لم یکن عمل الاستثناء
بطریق المعارضۃ و اثباتہ حکما مخالفا لحکم الصدر لما لزم الاقرار بوجود اللہ تعالی بل نفی الالوہیۃ عما سواہ و التوحید لا یتم الا باثبات الوہیۃ اللہ تعالی و نفیہا عما سواہ و لا شک انہ لو تکلم بکلمۃ
التوحید دہری منکر لوجود الصانع یحکم باسلامہ بعیدۃ عن معتقدہ فثبت ان الاستثناء یدل علی اثبات حکم مخالف للصدر ہذا تقریر الحجج علی وفق ما ذکرہ القوم حیث جابہا علی ان عمل الاستثناء بطریق المعارضۃ
و ان من النفی اثبات و بالعکس و محصولہ ان ہذا اعتبار من المذہب الاول فیکون حجۃ علی اثباتہ و نفیہ مما یدل علی بطلان المذہبین الاخیرین فتعین الاول و ذلک لانہ لا یتحقق علی المذہبین الاخیرین حکمان بعدہما
نفی و اثبات بل حکم واحد فقط و اما علی المذہب الثانی فلانہ انما یتعلق الحکم بالصدر بعد اخراج البعض منہ فلا حکم فیہ الا علی الباقی و اما علی المذہب الثالث فلان المجموع اسم للمستثنی منہ و المستثنی و الاداۃ الاستثناء

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف فى اشتريت الجارية الا نصفها او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته ضعيفا اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية فيكون استثناء الكل من الكل وهو فاسد وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذه الحكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله + قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو الاستثناء من المتناول لا من المراد + اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل + والجواب + اي عن الدليل على المذهب الاول + ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود الكلام في البعض شائع + لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وهو كقوله لا صلوة لغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد + وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قولهم واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات + + +

عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام التكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر اي التكلم بالاعون **قوله** فان قيل تقرير السؤال ما هو من الكتاب يوجيه المنع اللازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية عن نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث لان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاحتمالات وتعدد التكلم الا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح الاستثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا انامل منها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الا الاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير دافع لاعتراض ابن الحاجب بناء على اشكال الضمير وتقرير اعتراضه اما فلعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وهذا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس المعهود المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غير حقيقته ولا مجاز ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولابد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متنافى فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني مم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي تقديرا وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما ولنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الآخر اذا كانت مفقودة والطهر موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد ولا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور

صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف رح مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو مبني عليه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج حيث من عشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت فيلزم في الثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز لما طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبر عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن بعدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل العدم ولسبل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا اورد دليلا على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاصل انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا ظاهر البطلان لبعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهو في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة ثابتة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما صرح فيه كثير من علماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما يحنث باكرام عالم واحد وان من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين اكثرنا على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي اي شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال قرنه انها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما استفيد



۳۳۱

فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد احد ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يكفي لقول البعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس في النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في المحلوف شيء من افراد العالم من غير ان يكون محل مجالسة لكل عالم فاباحة المجالسة بكل عالم بهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات ولا في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات والفرق يجيء في باب القياس ان الفرق بين الشيئين في الحكم بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها كلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة بالطهور علة للجواز الاثباتية فيتم بعموم العلة ٭ وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه يقتل خطأ لانه لو وجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه باعتبار ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده ٭

عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل فان قلت فمعنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بالطهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم المنفي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز والدلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوخذ ايضا ذلك الموضوع ولا عموم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات والنقيض للسالب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فثابت بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك انه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** والفرق للسائل ان يقول سلمنا قاعدة عموم النكرة الموصوفة فثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان تفرقة سقوط المفروض من نصفها الاستثناء اثباتا فكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه لو عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يعتبر لكونا نعتبر انتفاء الحكم لعدم الشرط

وہذا اقوی دلیل علی ہذا المذہب وانما قیدہ بقولہ لان الاستثناء فی قولہ الاخطأ علی المنقطع فرارعن ہذا لکن الاصل ہو المتصل + واما کلمۃ التوحید
جواب عن قولہ وایضا لولا ذلک لما کان کلمۃ التوحید توحیدا تاما فان معظم الکفار کانوا مشرکین فی عقولہم وجود الالہ ثابت فسیق لنفی الغیر ثم یلزم
منہ وجودہ تعالی اشارۃ علی الثانی ای علی المذہب الثانی وہو ان الاستثناء اخراج قبل الحکم ثم حکم علی الباقی وانما قال لان وجودہ تعالی ثبت علی ہذا
المذہب بطریق الاشارۃ لانہ لما ذکر انہ لم اخرج اللہ تعالی ثم حکم علی الباقی بالنفی یکون اشارۃ الی ان حکم المستثنی خلاف حکم الصدر والا لما اخرجہ منہ
وضرورۃ علی الآخر + ای علی المذہب الاخیر ان الشریعۃ الاتمۃ تصحیح لکلمۃ فعلی ہذا المذہب وجودہ تعالی ثبت بطریق الضرورۃ لان وجود اللہ لما کان
ثابتا فی عقولہم یلزم من نفی غیرہ وجودہ ضرورۃ وذلک لان تقدیرہ علی ہذا المذہب لا الہ غیر اللہ فیکون کالتخصیص بالوصف ولیس لہ
دلالۃ علی نفی الحکم عما عداہ فلا دلالۃ للکلام علی وجودہ تعالی منطوقا ومفہوما بل ضرورۃ + ای علی المذہب الاخیر ہذا دلیل ما دل
بہ ابن الحاجب علی نفی المذہب الاخیر + انہ لم یعہد فی العربیۃ مرکب من ثلثۃ + ای المستثنی منہ واداۃ الاستثناء والمستثنی بل عہد لفظ مرکب من
کلمتین کبعلبک ..... فی وسطہ ضعیف اذ لیس المراد انہ مرکب موضوع مثل بعلبک بل المراد ان معناہ مطابق لمعنی اسمیۃ مثلا فانہ یفہما وضعا
کلیا ای وضع الواقع اللفظ الذی استثنی منہ للباقی وضعا کلیا لا وضعا جزئیا واعلم ان الوضع علی نوعین وضع جزئی کوضع اللغات ووضع
کلی کالاوضاع التصریفیۃ والنحویۃ لا الاوضاع الجزئیۃ سلمنا انہ لم یعہد فی العربیۃ لفظ مرکب من ثلث کلمات مع انہ فی حیز المنع نحو شاب قرناہا
وبرق نحرہ وعبد الرحمن فانہ مرکب من ثلثۃ العبد واللام ورحمن لکن فی الاوضاع الکلیۃ لا نسلم انہ لم یعہد فی العربیۃ ان معنی المرکب من ثلث
کلمات یطابق معنی الکلمۃ الواحدۃ فان من لہ یدفی الایجاز والاطناب یسہل علیہ ان یفید معنی الکلمات الکثیرۃ بکلمۃ واحدۃ ویفید معنی
کلمۃ واحدۃ بکلمات کثیرۃ فان لفظ انسان وحیوان ذی نطق کل منہما یقوم مقام الآخر وکذا لفظ فرس وحیوان ذی صہیل وامثال ذلک
کثیرۃ وایضا منقوض بنحو ابی عبد اللہ فانہ مرکب من ثلثۃ والاعراب فی وسطہ + وہذا المذہب ہو المشہور من علمائنا ولبعضہم + ای بعض
مشائخنا کالقاضی للامام +

او وجود مانع فمن این یلزم جواز کل صلوۃ بطہور والحاصل انہم قائلون بان مثل قولنا ما کتبت الا بالقلم یدل علی ثبوت الکتابۃ بالقلم لکن لا یلزم منہ ان لا یتوقف الکتابۃ علی شیء آخر قولہ وہذا
دلیل للخصم لان یمنع کونہ دلیلا اذ لا دلالۃ مع احتمال الانقطاع وکون الاصل فی الاستثناء ہو الاتصال لا یفید لجواز ان یعدل عن الاصل بقرینۃ عدم ظہور ما یصلح المستثنی ..... الا ان
ان یقرأ ان قولہ الاخطأ مفعول لہ او حال وصفۃ مصدر محذوف فیکون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل علی حسب الحال فیکون من تمام الکلام والتقدیر لا یقدر مستثنی منہ
عام مناسب لہ فی جنسہ ووصفہ قولہ واما کلمۃ التوحید جواب عن الحجۃ الثالثۃ وتقریرہ ظاہر فان قیل لزوم وجودہ تعالی بطریق الاشارۃ اعتراف بمذہب الخصم فانہ لا یدعی الا انہ یفید الاثبات بطریق
العبارۃ بمعنی ان یکون السوق لاجلہ بل یدعی انہ مدلول اللفظ ولزوم وجودہ بطریق الضرورۃ علی الوجہ الذی ذکرتم یقتضی ان لا یصیر الدہری الثانی للصانع مؤمنا بہذہ الکلمۃ وہو خلاف الاجماع
اجیب عن الاول بان محل الخلاف ہو اطراد ہذا الحکم اعنی کون الاستثناء من النفی اثباتا وثبوتہ بطریق الاشارۃ فی ہذہ الصورۃ لا یوجب الاطراد لانتفائہ فی مثل لا صلوۃ الا بطہور
وعن الثانی بانہ مبنی الامر علی الاعم الاغلب وحکم باسلامہ عملا بظاہر قولہ علیہ السلام امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث قولہ وما قیل حاول ابن الحاجب تغییر رد المذہب
الثالث بوجوہ الاول انا قاطعون بان المراد من کل من استثنی المستثنی منہ وآلۃ الاستثناء ہذا والافراد والمراد یقصد بجزء منہ الدلالۃ علی جزء معناہ الثانی انہ خارج عن قانون
لغۃ العرب اذ لم یعہد مرکب من ثلثۃ الفاظ والمرکب عرب جزؤہ الاول وہو غیر مضاف الثالث انہ یلزم عود الضمیر الی جزء الاسم فی مثل اشتریت الجاریۃ الا نصفہا الرابع
ان اہل اللغۃ اجمعوا علی ان الاستثناء اخراج بعض من کل علی التقدیر ان یکون عشرۃ الا ثلثۃ اسما للسبعۃ لا یتحقق ہذا المعنی فاشار المصنف الی منع الوجہ الثانی والنقض وحلہ علی وجہ یندفع
بہ الوجوہ الاربعۃ اما المنع فہو انا لا نسلم انہ لم یعہد فی لغۃ العرب لفظ مرکب من اکثر من کلمتین فان کثیرا من الاعلام کذلک مثل شاب قرناہا وبرق نحرہ وامثال
ذلک واما النقض فہو ان مثل اسمی عبد اللہ علما مرکب من ثلث کلمات مع ان الاعراب فی وسطہ بدلیل قولنا جاء فی ابو عبد اللہ
ورایت ابا عبد اللہ ومررت بابی عبد اللہ واما الحل فہو انہ ان ارید انہ لیس فی لغۃ العرب ترکیب .....

۳۳۲

بابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي ؎ مالوا اي الاستثناء الغير العددي الى الثاني لحكم العرف + اي الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي + وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل +

الشخص من اكثر من كلمتين فسلم لكن للقائل بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يرد انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعديكرب بل اراد انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل يفهم الفاعل وبكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون للاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية واقول بالمنع مجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات التهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها ولو سمي بزيد منطلق او ببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا جزء لجزئه الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المعترض واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود رفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف ليصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا ينفيها لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم بانها تسعة وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن تعلق الحكم بما بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن تعلق الحكم بما بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها وانما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها الثلث ضمت اليها الثلثة وانما ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة والباقي منها عند الاطلاق الا ذلك ليس مدلولها عشرة مقيدة بل هو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب فان الشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثلث وسبع واربع وثلث هي حتف المتيم المشتاق المراد ثمت سبع عشرة تعبيرا عن العشرين بما كما يقال العشرة نصف العشرين وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني

۳۳۳

شهوا الاستثناء بالغاية * واعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار قوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا يدل على وجوده تعالى لا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان الحكم بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف * وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العرف ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة * ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا ما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة * استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة * ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا لانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فانما على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رح استثناء الانكار ولا يبتني ذلك على الدليل الثاني لمحمد رح وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغيير الحقيقة اللغوية بل ابطال لها لا عند ابي يوسف رح فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها بل هذا الخط سابقا *

يرجع الى الحمد بما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي الطلوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان حكم ما بعد الكلام منتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما تنتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول ثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ المنقطع بان يشمل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العدد وغيره والفرق مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني فوزع فيه بانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر بمثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه تخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على الباقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه الا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رح بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل

مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور هو المنع عن دخول بعض تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ✽ اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان الفاسقين ليسوا المستثنى منه بل المستثنى منه قوله اولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرامين التائبين داخلون في المستثنى منه واولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردته في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء واما الاستثناء المنقطع فهو ان يذكر شئ بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه الا من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذين قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن ثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور ✽ ✽

صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه لا يفيد انه اراد بالخصومة معناه المجازي الذي هو الخصومة لا الشيء الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول المحرر وهو انه مجاز عن الجواب المتناول للاقرار والانكار فيجوز استثناؤه ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بطريق الاصالة واما عند ابي يوسف رح فلا يصح استثناء الانكار لكن الدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار او الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها مبتدأ له استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار اذا يثبت ضمنا لم يثبت مقصودا صريحا لا يتعذر استخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء المستثنى اليه فلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة الاستثناء متصل لفظ الاستثناء متصل والا لفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف رح محمول على ان الاستثناء اسم الصيغة التي تطلق عليها نهاية اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا لفظ ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية [illegible] تعالى [illegible] فخر الاسلام ان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم [illegible] المذكور [illegible] ان المستثنى آخر وهو ان التائب لا يبقى فاسقا [illegible] اذ لم يكن معنى هم الفاسقون الثابت على الفسق [illegible] فلا وجه لانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس الفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واما اذا كان بغير لفظ الصدر فيصح نحو عبيدي احرار الا عبيدي هؤلاء فانه ليس كذلك لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن يساويه في الوجود فيصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء لا عبيد له سواهم

بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث[٥] المذكور وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق الا ان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال وقد اعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا الاستثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان الاصل الصفة في المستثنى الظاهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم لغة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان[٣] منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك اشارة الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة ويكفي به[٤] مخصصا وذكر بعض الافاضل[٥] ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بسبب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع فان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب[٦] بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل[٧] على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام رح بعدم دخولها التائبين في صدر الكلام رح لا يرد اعتراض المصنف رح لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في حكمه الذي هو الحمل اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا فقيرا وهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائب من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يحمل الذين حينئذ مصدرا بالا ههنا موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي رح

الاستثناء والجمل المعطوفة كآية القذف تنصرف اى الكل عند الشافعي رح وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار + اى صرف الشافعي رح الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي رح قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا وقوله لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله فاجلدوا ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا اولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك

انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة بوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة منقطعة عما سبقها من حيث النظر الى حكمها وان تعلقت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ونحو ذلك والقرب والاتصال دليل والانقطاع عما سبق دليل آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمعارض انما ثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لابد له من تغيير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد مشاركة الجملة الثانية للاولى في الحكم على ما حقق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب لا في الحكم فلا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لا حكم له ادى **قوله** وصرفه الى الكل الخ تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث وهي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل العلماء من مذهب الشافعي رح في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية فظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذفين وجزئيتهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف تتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن الجلد والا لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رح يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم لا يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل فظهور الساتر مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل انما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذ جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه قد ب + + + + + + + + + +

ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه فانه يقع البيع على النصف بالف لانه اي الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت منك نصف العبد بالف ولو قال على ان نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيئ من شيئين فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا هذا لا يتصور من مسلم الا ان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد ذلك الشرائع باقية وكما كانت المسلمين الذين لم يجوزوا الفسخ لم يريدوا انه انتهى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني نسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا لقوله تعالى ما ننسخ من آية الاية +

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز الحكم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى الشرط نزول العتق في محل واستقراره فيه ان يكون علة الحكم فبالشرط تبديل ذلك وتبيين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرجه كلامه عن ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع انعقاده في الحال **قوله** لا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من انه كالتمن في الشرط مع ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لان هذا التحقيق ليس بيانا بالشرط بل هو بيع شيئ من شيئين اي احد الشقيصين يعني العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن ليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **قوله فصل** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه مثل الوجوب والحرمة كالصوم والصلوة وذكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على الوجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعليق في المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل وبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان نقض المخالف من ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منها التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نعلم ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون المرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مقيدا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبدلهما +

٣٤٣

اما النقل فهي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا ويروون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشي مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا قبيحا ولانه يوجب البداء او الجهل بالعواقب قلنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اي حوا له عليه السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته عليه السلام لان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في وقت نزوله فما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا اندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رح اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشي مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشي مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيد بما مر من النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل حكم على النبي عليه السلام فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم يتغير اذ لو نزل المغير لبين النبي عليه السلام اياه فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا اندفع التعارض المذكور وهو كون الشي مامورا ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا مبني على ما ذكرنا في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الخ فلا نحتاج الى دفع التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة وهي كالدنيا

تم الامانة؟ وايضا يمكن حسن الشي وقبحه في زمانين

يكون منسوخا لو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا قوله اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشي مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم من نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي ولا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة الناقل قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ من دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشرعية لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان ثم منع الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله فقد خطر ببالي للقائل ان يقول الاعتراض تام هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فسلم تم الجواب

٣٣٩

واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها او يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة او المستقبلة مثل نحو سجدة الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تابيد لفظا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية ** عطف على قوله تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد ** فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما ** اي عن التابيد والتوقيت ** فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فتمكن من الاعتقاد كان لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وههنا ** اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل ** الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو ** اي الاعتقاد ** لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ** فان العمل يمكن ان يسقط لعذر كالاقرار والصلوة والصوم ونحوها ** وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل ** اي من قبيل النسخ قبل العمل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا ** لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان ** وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا ** هذا الاشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ ** قلنا انما حرم لغيره مع قيام ما وجد من الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة

** الاصل كذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستخلاف فالقول ان البقاء ليس بالاستصحاب يكون رفعا لكلامه لا توجيها له ** قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يتقيد تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل لفظ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيدا فيفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام والاستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا يصلح ذلك بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم لهذا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن تعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية كيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح ابراهيم عليه السلام وهب البعض ان ابراهيم عليه السلام امر بمقدمات الذبح لا بالذبح وكان نسخه بورود الفداء او بذبح الشاة والاول باطل لقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به وبقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا من المامور به لو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لا يمتنع شرعا وعادة اشتغاله

قوله فلا نسخ

لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه مشعر ببيان الشرائع والكان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله في الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهذا دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين اي اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية اي اول الآية قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد اي ما من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث وفي الاول فرضها لهما ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم

استغاله بذلك واقدامه على الترديع وامرار المدية على حلق الولد ... واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء وهم لا يحتجون ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوة ليلة المعراج ... فالنسخ الا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتحقق الا على تقدير سابق ... وان نسخ الفعل الماضي ... ان يكون ... حيث تقبل ان يوتي به ... او الفعل ... لا بيان للانتهاء ... قبل الذبح ... ففي فعل ما يتوجه اليه من ... لم يتحقق ترك المامور حتى يلزم الاثم ... قام مقام الاصل ... حرمة الاصل ... نسخ الولد ... لو كان ... حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما ... حتى يكون ... للوجوب قوله لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه

قوله فلا نسخ اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على ان الحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على انتفائه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة ... ذكر فخر الاسلام رحمه الله في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وذكر في باب النسخ ان النسخ بغيرها ... وكان مراده ان الاجماع لا ينعقد الا بعد ... بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ... اجماعهم ... على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا ... صحة القياس عدم مخالفته الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس ... باب النسخ وتقابل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص ... على النص الاول ... فلا يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول لا يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا ++

والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ❊ ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ❊ ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى جعله تفسيرا لقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما كان فاسدا ما احتج به بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة لهذا المطلوب فقال ❊ والحجة ان النبي عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا ندري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمتشكك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله ❊ وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لانه لم يثبت بنبيا فجاز له بيان مدة علم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نأت بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنهما انما تنسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم متماثلان ❊ اي سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم متماثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز وتثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها ❊ وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ❊ اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ❊ وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب ❊ ❊

قوله والى هذا اي الى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لسلبه لجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كلة الايصاء ولكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث يشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة ذكره الامام السرخسي رحمه الله ان المتفق آية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث مع ان نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية وانما ثبت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف قوله فنسخ الكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والمستمع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بمجرد الاخبار فكيف يصح بمجرد اخبار الصادي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله تعالى ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وذكر الشيخ ابو اليسر ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز

بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل والاعتبار بالطعن الباطل
وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته وتطاهر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة + كنسخ الوصية للوالدين بآية
المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى
له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس
بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار
الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى ناْت بخير الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب
مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز
بما هو متوسط بينهما + اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور + واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا فانهما قد رفعا
بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن الرسول عليه السلام قال الله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه
وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما + ونسخ قرأة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات مع
بقاء حكمه ولان حكمه + اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة المس و
القرأة للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر واما وصف الحكم + عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط هذه تلفيق

يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد ومع غيران يقرّه على الخطاء. **قوله** بدليل سياق
الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث
مطلقا **قوله** واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ
الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** فانهما قد رفعا بحيث انطمسا اي لعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا
فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والانعدام في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم
وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على
ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة
البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور
في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير مستقل ومتلو لعزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ
واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان
غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
الخامس ان تحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس
ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر انه قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان

٣٤٣

ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة

كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا + اي الزيادة على النص نسخ عندنا . ويجب استثناء الثالث

اذ لا نقول بالمفهوم + اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب رح ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة

الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رح فاقول يجب

استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رح بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة + وعند

الشافعي رح لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في

حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة رجلين او رجل

وامرأتين فزاد الشافعي رح امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي + لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير + اعلم ان ابن الحاجب ذكر

ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران هما زيادة عشرين

في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغير الاصل بانه لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلت انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في

هاتين الصورتين ان اتي به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة في الفجر لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين رح في

المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا اشكال ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ذلك الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا ثم ذكر الاحكام يكون عدمها اصليا

فلا ثالث ان زيادة الجزء اما بالتعيين اي تقييد الاثنين او ثلاثة بعد ما كان الوجوب على واحد الاثنين فترتفع حرمة الترك واما ايجاب شيئ زائد

ذلك كله سوى التعليق لقوله فرعا او تبوته لان الزيادة على النص رافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي ثم ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا له التفصيل

المذهب الثاني هو ابن الحاجب المصنف عليه مؤخذا بان ما سماه يجب ان يخرج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع انه قد حقق في الاصل فانه يتصور فيه انه تعبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته

في الاقتصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى ثم الثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة

ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث تعيين في ثلثة موضع التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم

فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال

الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة

عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا الواتي باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان تعتبر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب

وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في عدم الحصول بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم

في تقدير التخيير بين ثلثة امور بل تحصيل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين غاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين في ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد

كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده

لكن لا من حيث وهو الذي ضابطه تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم يلزم استينافه وكانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا

كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها

كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب

على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي مختصر الاصول انه قال

قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة

فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خير الله تعالى بين خصلتين ثم كان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا **قوله** فانه فسر يعني

فترفع اجزاء الاصل کزیادة الشرط ہذا دلیل علی ان الزیادة نسخ کما ہو مذہب ابی حنیفة رح وتقریرہ ان للزیادة المخالفة فیما بیّنّا وہی زیادة الجزء وزیادة الشرط اما زیادة الجزء فانما یکون بثلاثة امور الاول بالتخییر فی اثنین بعد ما کان الواجب واحدا فالزیادة ہہنا ترفع حرمة ترک ذلک الواجب الواحد والثانی بالتخییر فی ثلاثة بعد ما کان الواجب احد اثنین فالزیادة ہہنا ترفع حرمة ترک احد ہذین الاثنین والثالث بایجاب شیٔ زائد فالزیادة ہہنا ترفع اجزاء الاصل واما زیادة الشرط فانہا ترفع اجزاء الاصل وہذا ما قال فی المتن کزیادة الشرط والکل حکم شرعی

مستفاد من النص ایضا مطابق یجری علی اطلاقہ کما ذکرنا + ای حرمة ترک الواجب الواحد وحرمة ترک احد الاثنین واجزاء الاصل احکام شرعیة قالوا حرمة الترک التی یرفعہا التخییر لیست بحکم شرعی لانہا انما تثبت اذا لم یکن شیٔ آخر خلفا عنہ والاصل عدمہ فذکر ان التخییر یرفع حرمة الترک وہی حکم شرعی … حرمة الترک التی یرفعہا التخییر لیست بحکم شرعی لان حرمة الترک لہذا الواجب الواحد انما کانت ثابتة اذ لم یکن شیٔ آخر خلفا عنہ اما اذا کان شیٔ آخر خلفا عن ذلک الواجب الواحد لا یکون ترکہ حراما فعلم ان حرمة ترکہ مبنیة علی عدم الخلف وعدم الخلف … فالحکم المبنی علی العدم الاصلی لا یکون حکما شرعیا فحرمة ترک ذلک الواجب لا یکون حکما شرعیا فرفعہا

لا یکون نسخا + فلہذا نثبت التخییر بین غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وکذا بین التیمم والوضوء بالنبیذ فعلی ہذا لا یکون الشاہد والیمین

ناسخا لقولہ تعالی فان لم یکونا رجلین ہذا التفریع علی مذہب ابی الحسین فنص الکتاب اوجب غسل الرجل علی التعیین فیمکن ان یثبت التخییر بین غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وایضا اوجب النص التیمم علی التعیین عند عدم الماء فیمکن ان یثبت بخبر الواحد التخییر بین التیمم والوضوء بنبیذ التمر عند عدم الماء وایضا النص اوجب رجلا وامرأتین عند عدم الرجلین فیمکن ان یثبت بخبر الواحد التخییر بین رجل وامرأتین وبین الشاہد والیمین

قلنا حرمة الترک تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا بہ ای لا بعدم الخلف یعنی عدم الخلف لیس علة لحرمة الترک بل النص علة لحرمة الترک لکن عند عدم الخلف فیکون حرمة الترک حکما شرعیا ولو کان الامر کما توہم لم یکن شیٔ من الاحکام حکما شرعیا اذ یمکن ان یقال حرمة ترک الصلوة والصوم وغیرہما مبنیة علی عدم الخلف وایضا وجوبہما مبنیة علی عدم الخلف وایضا التخییر لیس باستخلاف اذ فی الاول الواجب

احدہما وفی الثانی الاصل لکن الخلف کانہ ہو فلا یکون + ای الاستخلاف نسخا وان کان فنفی المسح والنبیذ بخبر مشہور + ای ان کان الاستخلاف نسخا ففی المسح علی الخفین والوضوء بالنبیذ ثبت بالخبر المشہور ونسخ الکتاب بالخبر المشہور جائز عندنا

ان یکون علی لفظ المبنی للمفعول لان ابن الحاجب لم یفہم التفسیر قولہ فترفع اجزاء الاصل قیل معنی الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العہدة ورفع وجوب القضاء وذلک لیس بحکم شرعی ولو سلم فالامتثال بالفعل الاصل لم یرتفع وما ارتفع وہو عدم توقفہ علی شیٔ آخر لیس بنسخ لانہ مستند الی العدم الاصلی فالاولی ان یقال انہ نسخ لتحریم الزیادة علی الرکعتین مثلا وایضا قیل ان التخییر بین الاثنین معناہ وجوب احدہما لا بعینہ وہو لیس بمرتفع والمرتفع وہو عدم قیام غیرہما مقامہما ثابت بحکم النفی الاصلی فلا یکون رفعہ نسخا قولہ ایضا المطلق یعنی ان الاطلاق معنی مقصود لہ حکم معلوم ہو الجواز بما ینطلق علیہ الاسم وان لم یشتمل علی القید وحکم المقید الجواز بما اشتمل علی القید ویستلزم عدم الجواز بدونہ فثبوت حکم احدہما یوجب انتفاء حکم الآخر فیکون نسخا وفیہ بحث لانہ ان اراد ان المقید یستلزم عدم الجواز بدون القید بحسب دلالة اللفظ فہو قول بالمفہوم المخالف وان اراد بحسب العدم الاصلی فہو لا یکون حکما شرعیا قولہ ولو کان الامر کما توہم ای لو کان التوقف علی عدم الخلف موجبا لکون الحکم غیر شرعی لزم ان لا یکون شیٔ من الاحکام شرعیا لان وجوب کل شیٔ وحرمة ترکہ تبتنی علی عدم الخلف وفیہ نظر لان ثبوت الخلف ابدا یخرج الوجوب غایة ما فی الباب انہما لا یجتمعان ولا یرتفعان عن الشخص فیکون فرضیة الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة ترکہما موقوفة علی عدم الخلف … لا تنفی لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلک علی عدم الخلف فمن این یلزم نفی الحکم الشرعی علی تقدیر ان لا یکون التوقف علی عدم الخلف حکما شرعیا قولہ ایضا التخییر لما جعل الخصم التخییر من قبیل الاستخلاف حتی سوی بین التخییر فی رجل وامرأتین وشاہد مع یمین والتخییر بین المسح والغسل وبین التیمم والوضوء بالنبیذ اجاب المصنف بان الثانی تخییر احد الامرین او الامور لا علی التعیین وفی الاستخلاف واحد معین وہو الاصل الذی تعلق بہ الوجوب اولا کالغسل مثلا وکالوضوء الا ان الخلف جعل کانہ عین ذلک الاصل حتی کانہ لم یرتفع عنہ فلم یکن الاستخلاف نسخا بخلاف التخییر فانہ نسخ لحرمة ترک ذلک الامر الواجب اولا علی التعیین

بالعطف علی الشئی بالسد مسدہ فی اداء التکلیفین ویکون موجبہما منقولا علی التخییر کما فی خصال الکفارة ولا یخفی ان ثبوت الخلف علی ہذا التقدیر … الوجوب العینی الثابت … من شخص واحد

وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب

على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو به اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد

يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل

يرد ههنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت

لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان

يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم

النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون

النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون

شيئا من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة

الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما

قوله قوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين منافيا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل والنص قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند الاداء لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله** فلا يزاد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رح بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوءه وبقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل **قوله** يرد ههنا يعني فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا برفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا انما يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية الوجوب ههنا هو الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت فلم يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرأنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة من العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة ونحوه ولا يلزم النسخ

فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل هنا سر ان ابا حنيفة رح جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل مثلها في الوضوء
فلله دره ما ادق نظره في احكام هذه الشريعة الغراء هو الذي اصلها ثابت وفرعها في السماء + فصل في بيان الضرورة وهو اربعة
انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب +
اي اذا بين تعيين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا + وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام + اي اذا بين
تعيين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان
الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثله هذا هو القياس ووجه الاستحسان
مذكور في المتن + والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته + وكذا السكوت
في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وروي عن عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى
جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق وبرد قيمة الولد والعقر وكان ذلك بمشاورة علي واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر
احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو مستحق
عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بحالها التي توجب الحياء + وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرارا بحال في الناكل وهو انه امتنع
عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم
عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه
والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس + وكذا
سكوت الشفيع + جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض
الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا + والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول

قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ويعني عدم اجزائه كونه غير كاف
في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرتفع بالزيادة اجزاؤه **قوله** لم يجعل مثلها اي الواجبات يعني انه لم يذكرها في الوضوء
الا اختلافا في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصلها ثابت [illegible]
لطف الابهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم شجرة ثابتة [illegible] **قوله** للشركة في صدر
الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لك نصف الربح
فكانه قال ولي ما بقي فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة
كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى التغيير ضرورة ان الشارع لا
يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بحالها التي توجب الحياء وهي الاجازة [illegible] الرغبة في الرجال [illegible] فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل
بيانا بحالها التي توجب [illegible] السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما يحصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا بحال توجب
ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا ما يمنع الحياء من التكلم به [illegible] في قوله لما ليست محل البيان [illegible] جعل السكوت بيانا للرضا والا
حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال [illegible] الحياء وهي الرغبة في الرجال كذلك النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره
لاجل حال في الناكل هذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان ثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا [illegible] سكوته [illegible] وعدم
الالتفات [illegible] الثاني يعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم

وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة علينا بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة بحديث نجابة بعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدار بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة + فقوله يحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز تجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا تجعله بيانا للمائة والله اعلم بالحقيقة والصواب

الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي + بعض العلماء قيد الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فهما سواء حتى ان انكر احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا اشتراط الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشتراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فان اجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون امرا محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع **بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون الا قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية**

قوله وعند الشافعي رح المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له علي مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى يستعمل في الاخبار ويعد تكرار وصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اي حذف مفسر المعطوف عليه لقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعد كمائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له علي مائة وثوب وعبد فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب يلزم غلط على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا مرادهم ان المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله** الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر احترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات

والبحث ههنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ ذلك

اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة رض بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسمه بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رض بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز علي رض عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم

في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رض عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم تكن سكوته تسليما + وروى ان عمر رض ضرب امرأة بجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رض عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة + ولانه قد يكون

للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال درته + ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند ابن عباس رضي الله عنه وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسألة من ستة تعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج نصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر رض فاشار العباس رضي الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فقبل منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا [illegible] قلت ذلك في عهد عمر [illegible] كان رجلا مهيبا فهبته +

وقد يكون [illegible]

[illegible]

[illegible]

بعد القسمة [illegible] الصحابة عن الفتوى [illegible]

لان المحاورات والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان تخفى على عمر وكان عمر الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة ودفع الطعن بان مذهبه مخالف للواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس انما اعتذر عن الكف عن

المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التامل لم يرد الشبهة التي ذكرت + وهي ان السكوت قد يكون للتامل + مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشائخنا وعند بعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رح الطعم مع الجنس وعند مالك رح الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخر قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح

ولطاق ابن الحاجب غيره الامر المعلوم الشرعي غيره حتى يجب اتباع اجماع ادارة المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي الا فلا معنى للوجوب والمعصية بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات والضرورات الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** البحث ههنا في امور ركنه والاهلية وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يكون الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والايجاب ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب امرأة لجناية روي ان امرأة كانت متهمة وجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي ازلقت الجنين واسقطته **قوله** قد يكون اي

٣٤٩

بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل
به احد ويعبر عن هذا العدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا المس المرأة
وعند الشافعي رح المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فالقدر المشترك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه
وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب احد
لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا لزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان
عند ابن مسعود رضي الله عنهما الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رح وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب
حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انعقاد الحجب منتف اجماعا

سكوت المجتهد للتامل غير الاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم احدهم
بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضاء المتقرر بخلافه ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يرفع احتمال كون
السكوت للتامل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده
ان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين وعيب العنة في الزوج
والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا
وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض
المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما
فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين
ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة
متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول
بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة
للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع
الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي يفيد معرفة
احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات واما ما ادعاه الخصم من ان القول الثالث
لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لما لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد صرح بعضهم بانه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه
من مخالفة البعض لهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول
الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي
رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق بان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركبت مغالطة بسبب التعبير
عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر فظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد

اما عند ابن مسعود فلثبوت الثانی واما عند غیرہ فلانتفاء الاول ومثل ہذا کثیر فان المجتہدین وافقوا بعض الصحابۃ فی مسئلۃ مع انہم خالفوا ذلک البعض فی مسئلۃ اخری فاقول التمسک بالاجماع المرکب ولعدم القائل بالفصل

مشہور فی المناظرات والبطالہ علی الوجہ الذی نقلتہ عن بعض المتاخرین لیس بحق بل الحق فی ذلک واللہ اعلم انہ ان کان الغرض الزام الخصم یکون مقبولا فی ہذا الغرض کما یقال فی الوجوب فی الحلی ان الوجوب فی الضمار لا یخلو من ان یکون ثابتا اولا فان کان یکون ثابتا فی الحلی قیاسا وان لم یکن ثابتا فی الضمار یکون ثابتا فی الحلی لانہ لو لم یثبت فی الحلی یلزم العدم فی الضمار مع العدم فی الحلی وہذا منتف اجماعا فہذا لا یفید حقیۃ الوجوب فی الحلی لکن یفید نفی ما قال الشافعی رح فانہ لو لم یثبت الوجوب فی الحلی یلزم العدمان وہو منتف عند الشافعی رح اما لم یکن الغرض الزام الخصم بل اظہار ما ہو الحق فاعلم ان التفصیل الذی اختارہ بعض المتاخرین وہو ان القول الثالث ان یستلزم ابطال ما اجمعوا علیہ لم یجز احداثہ کلام غیر مفید لانہ لا اخفاء فی ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا علیہ کان مردودا والخصم یسلم ہذا المعنی لکن یدعی ان القول الثالث یستلزم لابطال ما اجمعوا علیہ فی جمیع الصور اما فی مسئلۃ واحدۃ کما فی مسئلۃ العدۃ وحرمان الجد واما فی مجموع المسئلتین فی مسئلۃ الزوج والزوجۃ مع الابوین لان احد الشمولین ثابت وہو ثلث الکل فی کلیہما او ثلث الباقی فی کلیہما فالقول بثلث الکل فی احدہما دون الآخر مخالف للاجماع وکذا فی الفسخ بالعیوب وفی مسئلۃ الخارج من غیر السبیلین احدی الطہارتین واجبۃ اجماعا فالقول بان لا شیء منہما واجب مبطل بالاجماع وکذا فی الحلی والضمار کذا القول بان العدۃ المذکورۃ بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذکور مبطل للاجماع فالشان فی تمییز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک فلا بد من ضابط وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام الشرعیۃ فح یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک نقول ان المختلف فیہ اما حکم متعلق بمحل واحد او حکم متعلق باکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ فان القولین یشترکان فی ان العدۃ لا تنقضی بالاشہر وحدہا وان الجد لا یحرم کل منہما امر شرعی

بخلاف مسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ لاتفاق الفریقین علی عدم جواز الاکتفاء بالاشہر قبل الوضع وعلی عدم جواز حرمان الجد واما مسئلۃ علۃ الربوا فلا یخفی ان القول الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الجنس فی العلیۃ کان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق الاقوال السابقۃ الا علی اعتبار الجنس فی الجملۃ **قولہ** اما عند ابن مسعود رحمہ اللہ داخل فی حیز قولہ لم یقل بہ احد یعنی لا قائل بان المجموع والمرکب من کون عدۃ الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف بالاجماع ابن مسعود وغیرہ اما عندہ فلان الجزء الثانی اعنی انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غیرہ فلان الجزء الاول اعنی کون العدۃ بوضع الحمل منتف لکونہا ابعد الاجلین والمرکب ینتفی بانتفاء احد جزئیہ **قولہ** فی الضمار وہو المال الغائب الذی لا یرجی فان رجی فلیس بضمار وقیل ہو الذی لا ینتفع بہ من الاموال **قولہ** فلا بد من ضابط تقریر کلامہ ان القولین السابقین ان اشترکا فی امر واحد ہو حکم شرعی فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم یشترکا فی ذلک بان لا یکون المشترک فیہ واحدا بالحقیقۃ او کان واحدا لکن لا یکون حکما شرعیا فاحداث القول الثالث لا یکون ابطالا للاجماع وعند تقرر ہذا الضابط لا بد من النظر فی ان ای موضع یشترک فیہ القولان فی حکم واحد شرعی وای موضع لا یشترکان فیہ فی ذلک فنقول المختلف فیہ بین الاولین قد یکون حکما متعلقا بمحل واحد وقد یکون حکما متعلقا باکثر من محل واحد اما الاول فہو ان یکون المختلف فیہ حکما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد یظہر اشتراکہما فی حکم واحد شرعی فیبطل الثالث کما فی مسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ وقد یظہر عدم اشتراکہما فی ذلک کما فی مسئلۃ الربوا فلا یبطل الثالث وقد یکونان بحیث یمکن ان یخرج منہما اشتراک فی حکم واحد شرعی ای افتراق بین امرین وح ان کان الافتراق مما حکم بہ الشرع کما فی مسئلۃ ذات الزوجین فان القولین یشترکان فی اثبات نسب الولد من احدہما وفی ان الثبوت من احدہما ینافی الثبوت من الآخر بحکم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء کان قولا بشمول الوجود اعنی ثبوت النسب منہما جمیعا او بشمول العدم اعنی عدم ثبوتہ من واحد منہما اصلا وان لم یکن الافتراق مما حکم بہ الشرع کما فی مسئلۃ الخارج من السبیلین حیث اتفق القولان

٣٥١

واما مسئلة الربوا فعلية القدر مع الجنس لا اشتراكان فی امر واحد هو حكم شرعی ولو جعل مفهوم احد الامرين امرا واحدا فذلك ليس بامر هو فی الحقيقة احد بل واحد اعتباری ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما اشتركا فی امر واحد هو حكم شرعی هو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعی رح فالقول بان لا شئ من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجبا لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اى لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت النسب من الزوج الاول وعند الشافعی رح من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففی هذه الصورة الافتراق حكم شرعی واما الثانی فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فی صورة مع العدم فی الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شئ منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابی حنيفة رح فی مسئلة المس ولقول الشافعی رح فی مسئلة الخروج وليس فی شئ منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض فی الخروج مع عدمه فی المس قول ابی حنيفة رح وعكسه قول الشافعی رح فهما لا يشتركان فی امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان فی حكم شرعی وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذی يخطر ببالی ان يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لكن الحكم عندنا انما لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعی رح انما لا يجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رح يكون مخطئا فی الخروج مصيبا فی المس والشافعی رح يكون مخطئا فی المس مصيبا فی الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فی احدهما ان يكون مخطئا فی الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فی الصورتين وعند البعض العدم فی الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل

على وجوب التطهير اعنی الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعنی كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافی وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعنی عدم وجوب شئ منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعنی وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان فی حكم واحد شرعی كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثانی وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم فی صورة معينة وعدم ثبوته فی الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابی حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعی رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعی مجمع عليه الثانی ان يكون احدهما قائلا بالثبوت فی الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعی كتسوية الاب والجد فی الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت فی احد الصورتين بعينها والعدم فی الاخرى والآخر قائلا بالثبوت فی كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت فی صورة معينة او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم فی صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة فی الكعبة نفلا وفرضا وجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثانی تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان فی حكم واحد شرعی وبالثانی ان لا يشتركا فيه اما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق فی مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان فی واحد حقيقی هو حكم شرعی فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار لا بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على ان الربوا فی غير الجنس وهذا حكم شرعی فالقول بعدم دخول الجنس فی العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شئ من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابی حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعی رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعنی لو اعتبر تركيب بين الحكمين فی كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال

واما الاجماع المركب فاعم من هذا المسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فح يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد ولاية اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم اشتركا في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعد حكما شرعيا اما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رح وجواز كليهما عند ابي حنيفة رح فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رح دون الاول وعند الشافعي رح كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيح والبيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها ليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون + اعلم ان البدعة لا يخلو عن احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بما يقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب ان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل + واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراي كنقل القران وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم + اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القران وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد باتفاق مخالفة واحد

ذالك المخالف او مخالف آخر في احد آخر

الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رح فهذان لا يشتركان في امر واحد الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب بامر من انه مع كونه واحدا اعتبار ما ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر بالبال لان النظر انه لا خلاف في بطلان الصلوة انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم ينصرف الى امة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما لم يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان مضللا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر منكر الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر + وبعض الناس خصصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطاء خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من الامة لا يكون اجماعا وربما كان اختلفت الصحابة رضي الله عنهم والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رح يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا ومسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي الله عنهم فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق وهذا في تضليل هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل النص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد تضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا ولا مخطيا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يبطل ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه يشترط المنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينفذ فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا بعد وجود دليل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم نعرف مدة الحكم وتبدل المصلحة

الامر في نفسه ... ان ... القضاء بجواز بيع امهات الاولاد او روايات واظهر ... انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع

وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الخ فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل لكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة + اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى نخله والياه لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال به انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما فلا شك ان اتباع سبيل من السبيل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لانه لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف وهو الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعيا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص ح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة موسى عم لا يعد اتباع اليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق ودعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظاهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل الناهية عن اتباع الظن واعترض المص رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابا انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص بما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة

٣٥٥

لا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام لانه لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المومنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المومنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المومنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المومنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المومنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المومنين فهذه المغايرة كافية لصحة العطف كقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان طاعة الرسول طاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا فاذا انهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم

اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قوله اتبعوا القران وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المومنين على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المومنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عليه السلام على تقدير دخوله في سبيل المومنين يصدق عليه انه سبيل المومنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المومنين لان معنى غير سبيل المومنين سبيل ما يصدق عليه انه سبيل المومنين لا غيره بهذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المومنين **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل والاخفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لتكونوا شهداء على الناس

قوله قرينة ظاهرة يعني ان ما ذكر قرينة ظاهرة على ان المراد بالغير سوى ما اتى به النبي عم على ذلك التقدير فلا يرد ما قيل ان الدخول في الوعيد مما [illegible]

٣٥٦

قوله واللفظ مطلق يتناول [illegible] قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس

وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان اوس الفضائل الحكمة والشجاعة والعفة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة وتوسطه ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق في ما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشرع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة هي نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يجب فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الاولة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ ادراك الحقائق او الشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب اللذة من الماكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وهو سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال القوة الفكرية بالارادة فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور هي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد هي اياها واستخدام للذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها وشرط التوسط في افعالها لئلا يستعبد الناطقة في هواها وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقياد السبع والبهيمة للفارس واستعمالها على ما ينبغي حصل مقصود الكل ووصول

واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على المدلول المطلوب فانا ذكرنا في المخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم يكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك لقدح في المتواترات وان كانت سابقة عندهم فحكم العقل به اذا لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بداهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء عليهم السلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا لومة لائم على ترك الرسوم بل رفضوها وهم يعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد صلى الله عليه وسلم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون المجتهدين ولاية الاستنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بمنزلة نزول الوحي فيه على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة

الفارس اي الصيد والسبع اي الشهوة والبهيمة اي العاقل والاملاك الكل فقوله النفس الحيوانية اما ونها ما هو عمم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى او كيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر **قوله** واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ما لبشرية قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العالمين اخير الامم المتمثلين بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليس على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر يجب الراي والاجتهاد ولا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم فلا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ ومنع الاختلاف عبارات تكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه **قوله** فانا قد ذكر المصنف مما يدل على قطعية الاجماع سنتا ديه حاصل الاول

قوله وقال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا الآية

والايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة من المتفقهة فان اتفق العلماء على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا القوم بمقتضى اتفاقهم صار سنة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعده لكنه لما ذكرنا ومنه قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه نص صريح يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم الحكام فان لم يكونوا المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا يلهمها عند الاجتماع والنفس الزكاة هي المتقية بالعلم والعمل

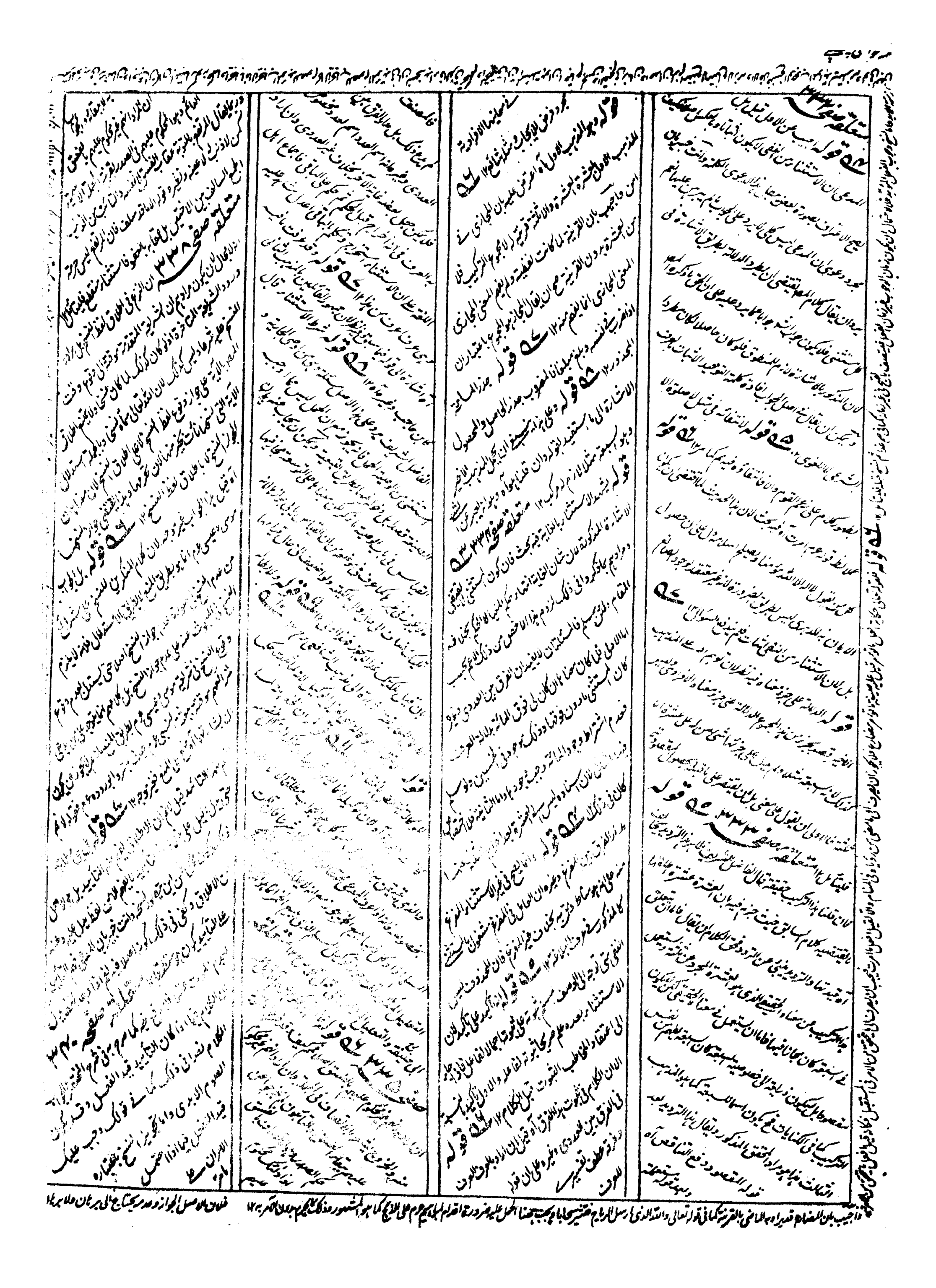
ان الله تعالى حكم بكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه [illegible] الحوادث مما لم يصرح [illegible] للاستنباط [illegible] فائدة في الاجماع [illegible] ان استنبط قطعا [illegible] استنباط الجميع من المجتهدين [illegible] المجتهدين في عصر واحد [illegible] التقول بوجوب الاتباع لا يستلزم القطع [illegible] وجماعة من المجتهدين في عصر [illegible] نادراج كل حكم [illegible] من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر [illegible] ثم ذكر في التوضيح [illegible] عليها من الجميع [illegible] قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية [illegible] بالاقيد الاكون المتفق عليه طائفة [illegible] القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم [illegible] غيره حجة قطعية لكونه مبنية على حكم [illegible] **قوله** وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم [illegible] انا لجأ الى الكفر بعد الهداية الى الايمان [illegible] ومن الشيطان [illegible] من الله تعالى [illegible] من حصر **قوله** وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية [illegible] ومعنى تنكير نفس التكثير [illegible] تعريف حالها والتمكين من الاتيان بها ومعنى تزكيتها [illegible] التقوى وان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة [illegible] ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية [illegible]

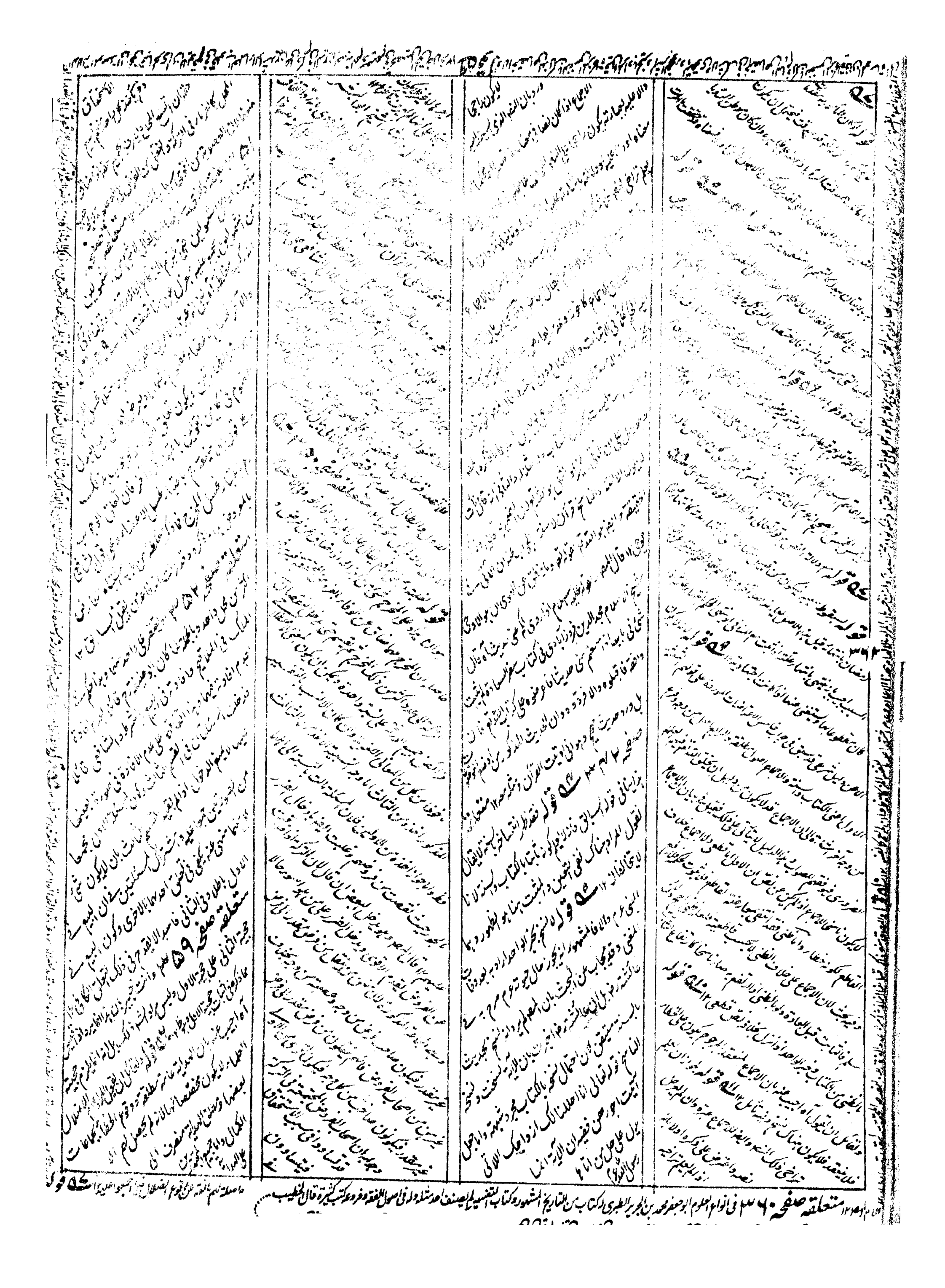
356

وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لايكون قطعيا الا ان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لايكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العالمون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لايمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لايكون قياسا لانه لايفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور فبقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لانكتفي بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رضه ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فيهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع

يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين في الاجماع ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا والخامس في السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لابد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة مليس من قبل وليل بل لعينه كرامة لهذه الامة

دليل يوجد في النسخ القديمة قيل يقال ان مراده استدلال مجموع الآيات المذكورة لا كل واحد وذكرهما مع انه خلاف ما هو كلامه ليس مستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله ايضا العلماء استدلال حيلان حاصله راجع الى ما سبق من الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواتر المعنى وقد منع ذلك ثم ما كان هنا مظنتان يقوله العلماء تقرير اذ لا حجة بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثاني وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وانما كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس ففي السند والناقل جميعا في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فمذهب الجمهور انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جوازكونه خبر الواحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة السرخسي ان المذكور في الفوائد الظني قياسا كان او خبر الواحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا ينبني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي





متعلقة صفحة ٦٠ ١٢ في انواع العلوم ابو جعفر محمد بن جرير الطبري له كتاب في التاريخ المشهور وكتاب التفسير لم يصنف احد مثله وله في اصول الفقه وفروعه كتب كثيرة قال الخطيب

[illegible] قوله فالوجود في الذهن كان ليس المراد بالوجود الذهني ما ذهب اليه الفلاسفة [illegible]

[illegible] ما ذكرنا في قوله الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة [illegible]

[illegible] حكم الاصل الى الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس [illegible]

في الاصل [illegible] لان التعدية في اصطلاح [illegible] الذي ذكرنا [illegible] لعدم بقائه في الاصل بل [illegible]

في الاصل [illegible] لا يقتصر على التعدي [illegible]

بالانا على المراد هنا انه لا يقتصر [illegible] من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا [illegible]

[illegible] لان التعدية لا يمكن [illegible]

[illegible] على الفرع [illegible]

ليقتضي [illegible] الاجماع عن قطعي اصلا [illegible] قطعيا لكان الاجماع [illegible] بخبر الواحد [illegible] لا يثبت حكما ولا يوجب

[illegible]

[illegible]

[illegible] المجتهد [illegible] صادق عليه [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] قوله [illegible] القطع [illegible] بخبر الواحد [illegible]

[illegible] وجوب العمل [illegible] النبي عليه السلام [illegible]

عن الامر من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل بنص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة [illegible] بطلان من تمسك

في [illegible] العمل واستدل بان نقل القطعي مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا لو سطة

[illegible] في الاصل قطعي [illegible] بل اولى [illegible] المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس

[illegible] يقال [illegible] لتضمين معنى الاشتمال

[illegible]

اثبات [illegible] الحكم في ذلك المحل [illegible] في محل آخر [illegible] ولا يمكن ذلك في كل شيء

[illegible] في الحكم [illegible] ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه [illegible]

[illegible] مثل الحكم في الفرع [illegible] في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة [illegible]

لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف [illegible] في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل

بل مثله [illegible] الاوصاف [illegible] احترازا عن [illegible] حكم الاصل [illegible]

حكم الاصل [illegible] حكمه في الفرع [illegible] على ما اشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه

فان [illegible] تفسير الاصل والفرع بالمقيس [illegible] على معرفة القياس [illegible] تفسير الاصل والفرع بل بيانا

[illegible] المراد بالاصل المحل الذي [illegible] الحكم [illegible] وكذا في الفرع [illegible]

[illegible] قياس [illegible]

[illegible] الموجود والمعدوم [illegible]

قوله بل يشعر بقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح [illegible]

وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس الغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات ما يحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لابد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا اما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تغيير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن التعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فان المصرح الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويتحصل وهذا التحميل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه ما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه المعظم المتقصر من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس موجودة في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رح ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس لا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه

قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالغرض لانه مبني على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص او الاجماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما للامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما للامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني واكثر الشيعة والمذكور في الكتاب اوله بالمذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه لا لنفسه ولا لغيره محال ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان الامور الكلية المتناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا بسبب التواني وانما ذهب الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل

ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد القرآن فانه تمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقد اعلمه عليه السلام فقال ا

بالمرئيين بها فقد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث بكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل

بالاصل ممكن وقد وعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد الآية اي وعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما وعينا اليه بقوله تعالى

قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى انه محرما لا يكون محرما بل يكون

باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف بضمير يرجع الى الاثبات

المذكور اي اثبات الحكم في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل فيه كما

كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعيات التي لا مدخل للعقل فيه كما بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها فان العمل

بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء صح فيها

القياس والعمل بالرأي اتفاقا فاصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور ولذا اعتبر فيما لا يدرك بالحس او العقل كالسفر او

بمحاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان الخصم ايضا تمسك بدلالة النص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي

الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان تمسك به احد على حجية العمل

بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ

بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وهو يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة

وبالاجماع قوله وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه

ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى

وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض

ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما

منبت وغير منبت ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو جعلت قراءة الرفع على الابتداء وان عطف

على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه نص على ما ذكره في قوله

تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة وان قيل الكل في القرآن الا انه

لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع مسبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري

سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احترازا عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي

في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بالقطعي

قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس

ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل

الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة

فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ حقيقة تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاشتقاق ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال من

الصانع اعتبر بالعالم بل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي

بطريق دلالة النص على ما يشعر به التعليل الدال على ان المقتضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب

لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشئ الى نظيره اي الحكم على الشئ بما هو ثابت لنظيره واستقامت بين الصور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له وسلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن تثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشئ الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ مع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب ان الحكم عليه بوجود السبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق للتعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون ترتيب الجزاء مصادقا فاذا اثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس لان دلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره الى نظير القياس انما اورد وهذا النظير ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار الاعتبار في الامور التي شيئا بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالذهب بيوع الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرط الرهن فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض بحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس ليثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة

بوجب الحكم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لما دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقرر انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينبغي تعيه شرائط القياس مما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل بكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان عبرة في مثله بعموم اللفظ بالاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص **قوله** ولما كان الامر للايجاب انظر ان الامر للايجاب قد عقبه التقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم نقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل لان الاصل هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض

[illegible]

وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا وحاصله ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي قال اقضي بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برائي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقت رويناه ما هو قياس عنه عليه السلام في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ✤ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص والاعلى حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى ✤ وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل واحد مطلعا ✤ فقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معنى التنزيل ✤ وانكاره عليه السلام بقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عملا بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحى الى النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص ✤ والظن كما في العلل جواب عن قوله لظلم يجيز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها ✤

قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كما قيل اذا نبتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وايضا حديث معاذ فانه مشهور ثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص علته وسلم فلا دلالة على الجواز لغيرها قلت لا استنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد وبقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الاية فبقي القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع بقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص قد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يعمل في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس ويعاجل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وفي بحث عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفوس وادخل في القبول لا يلزم ان يكون دليلا لحجية القياس **قوله** وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا بدليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين. وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رض انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهور ما لا تحصى **قوله** لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم تكون جبل من الياقوت وبحر من الزيبق حرام

٣٦٧

فصل شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس بتة فرائطا اولها ان لايكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبى عليه السلام وان لايكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو ان لايدرك العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسى فانه ينافى ركن الصوم اى المعدول عن القياس باحد الامرين اما ان لايدرك العقل حكم الاصل اى لايدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لايصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم بتقية الاحراز والاحراز بتقية البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لاشك فى استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لايبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لايقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة ❊ وان يكون المعدى حكما شرعيا ❊ هذا هو الشرط الثالث وهو واحد يقيد بقيود كثيرة وهى هذه ثابتا باحد الاصول الثلاثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق

لادليل عليهما الا ان الاصل فى الوجود هو الوجود حتى نظير دليل العدم والاصل فى المعدوم هو العدم حتى نظير دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء وبحيث لايصح انكاره على ما سبق فى مفهوم الشرط الصفة **قوله فصل** فى شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الشرط الاول ان لايكون الاصل فيه مخصوصا بحكمه بنص اخرى الا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفى عبارة الفقهاء خص النبى عليه السلام بكذا وكذا وفى الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصود عليه فقليل كما فى قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لايكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رضى الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبى عليه السلام فى انه عليه السلام اوفى الاعرابى ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة المعاينة **قوله** وان لايكون معدولا اى متروكا لانه من العدل هو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافى ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل فى عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسى فى الاكل عليه انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لايبقى لكنه ثبت فى الاجارة بقوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرنى ثمانى حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو غير مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثانى مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدى فى الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لايعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لايكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** ان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لايكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لايجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اى لايغير فى الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما تقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى

ك قوله وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية قيل عليه الكلام فى الاباحة الاصلية لا فى البراءة ١٢ — ك قوله ما القطعة ان كان مستثنى غير ... تبعيض ... ١٢ — ك قوله ولايبعد ان يجعل ... بعيد ... ای المعدول من القياس — قوله مغن عن الاول ... فى الاول ... وعدمه فى الثانى كما ذكر فى فصول البدائع ...

المعدى وهو نظيره اى الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اى فى الفرع ذا المراد نص ال على الحكم المعدى [illegible]

هذا التفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع [illegible]

القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن [illegible]

وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع الشراب [illegible]

نزاع لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة [illegible]

ابلا للغلمان كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة [illegible] تنتهى بها لعدم

صحة الكفارة عند عدم اهليته لها وكذا التعليل الربوا بالطعم فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة [illegible] بعدم التساوى

حتى لو روعى التساوى ولا يبقى الحرمة فى الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية [illegible] فى العدديات لان التساوى

فى الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيليات

الى فرع هو نظيره والمستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لما فيه الفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يقيد اشتراط كون [illegible] الاشتراط كون الاصل حكما

شرعيا موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره [illegible] الثلثة **قوله** فلا تثبت

اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار المعنى يوجد فى غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك [illegible] سواء كان الوضع لغويا

او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران [illegible] بانه يشترط فى الدوران

صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علية اطلاق اللفظ على المعنى [illegible] ولا اجماع ههنا و

يرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار [illegible] بل هى سبب للوضع

وترجيح الاسم على الغير على ما سبق [illegible] الطلاق فى العتاق

وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزانى فانما هو قياس [illegible] هو قول بدلالة النص

وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس فى اللغة وليس كذلك [illegible] وان اشتراط كون

حكم الاصل شرعيا انما يكون فى مطلق القياس وهو باطل [illegible] قياس كثير من الاغذية على الاصل

فى العمل [illegible] وامثال ذلك [illegible] على كون حكم الاصل شرعيا [illegible] فى القياس الشرعى [illegible]

لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر التحقيق ان هذا الشرط للقياس الشرعى [illegible] كون حكم الاصل حكما شرعيا

اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثباته اثبات حكم شرعى [illegible] فى علة [illegible] فيوجب الى كما يوجب

الاسكار [illegible] وهذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات من الصفات

والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى بالنفى فاذا لم يكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا اصليا والنفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارى

وهو حكم شرعى ولا النفى الاصلى لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذا يقول الناظر لا بد من بيان المقتضى

فى الاصل وما ذاك الا ليكون النفى حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك فى فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اى لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة

معناه الحقيقى فى ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب مخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله**

وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى يعنى ان الحكم فى الاصل حرمة تنتهى بالتساوى بالكيل فان قيل قد ثبت الحرمة فى بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق

بالحنطة مع انها لا تنتهى بالكيل قلنا لبطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية

والتساوی بالعد وغیر معتبر شرعا ولایصح قیاس الخطاء علی النسیان فی عدم الافطار هذا تفریع قوله الی فرع هو نظیره ولانه لیس نظیره لان

عذره دون عذر النسیان ولایصح القیاس ان کان فی الفرع نص هذا بیان تفریع قوله ولا نص عنه لانه ان کان موافقا للنص فلا حاجة

الیه وان کان مخالفا بطل والضمائر فی قوله ان کان وفی قوله فلا حاجة الیه وفی قوله بطل ترجع الی القیاس وان لایغیر الی القیاس

حکم النص وهذا هو الشرط الرابع فلا یصح شرطیة التملیک فی طعام الکفارة قیاسا علی الکسوة لانها تغیر حکم قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة

مساکین وکذا شرط الایمان فی کفارة الیمین قیاسا علی کفارة القتل یخالف اطلاق النص وکذا السلم الحال قیاسا علی السلم المؤجل

یخالف قوله علیه السلام الی اجل معلوم وایضا لم یعده الشافعی کما هو فی الاصل وهذا بیان ان فی قیاس جواز السلم الحال علی المؤجل

فسادین احدهما انه مغیر للنص والثانی ان الحکم لم یتعد کما هو فی المقیس علیه بل عدی بنوع تغییر وقد بینا فی الشرط الثالث بطلان هذا

اذ فی الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود علیه لیمکن تحصیله فیه وهنا اسقطه فان قیل انتم غیرتم ایضا قوله علیه السلام لاتبیعوا الطعام

بالطعام الا سواء بسواء فانه یعم القلیل والکثیر فخصصتم القلیل من هذا النص لعام فجوزتم بیع القلیل بالقلیل مع عدم التساوی بالتعلیل

بالقدر ای علتم ان علة الربوا هی القدر والجنس والقدر ای الکیل غیر موجود فی بیع الحفنة بالحفنتین فلا یجری فیه الربوا فهذا التعلیل غیر النص

وکذا فی دفع القیم فی الزکوة ای غیرتم النص وهو قوله علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة ونحوه مما یدل علی دفع عین ذلک الشیء دون

القیمة وفی صرفها الی صنف واحد ای غیرتم النص الدال علی صرفها الی جمیع الاصناف وهو قوله تعالی انما الصدقات للفقراء الآیة

بالمساواة کیلا اعنی قبل القلی والطحن **قوله** والتساوی بالعد وغیر معتبر شرعا قیل علیه ان التساوی بالوزن معتبر شرعا وهو کاف فی انتهاء الحرمة **قوله** لان

عذره ای عذر الخطاء دون عذر النسیان لامکان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتیاط بخلاف النسیان فانه سماوی محض جبل علیه الانسان **قوله**

لانه ان کان موافقا للنص فلا حاجة الیه اعترض بان عدم الاحتیاج الی القیاس لاینافی صحته والاستدلال به قصدا الی تعاضد الادلة کالاجماع

عن قاطع والی هذا ذهب کثیر من المشائخ وکثیر فی کتب الفروع الاستدلال فی مسألة واحدة بالنص والاجماع والقیاس **قوله** وان کان مخالفا بطل کقیاس

القتل العمد علی الخطاء والیمین الغموس علی المنعقدة فی ایجاب الکفارة فانه مخالف لما روی انه قال علیه السلام خمس من الکبائر لاکفارة فیهن عد منها

الغموس وقتل النفس بغیر حق **قوله** وان لایغیر حکم النص فالاطعام هو جعل الغیر طاعما سواء کان علی وجه الاباحة او التملیک فاشتراط التملیک قیاسا

علی الکسوة تغییر لحکم النص وکذا تقیید رقبة الکفارة بالمؤمنة تغییر للاطلاق المفهوم من النص هذا الکلام ظاهر فی ان المراد تغییر حکم النص فی الجملة سواء

کان هو النص فی حکم الاصل وغیره فان قوله تعالی فاطعام عشرة مساکین وقوله تعالی فتحریر رقبة لیس لبیان حکم الاصل بل هو حکم الفرع فعلی هذا لاحاجة الی هذا

القید لان اشتراط عدم النص فی الفرع مغنی عنه لان معناه عدم نص دال علی الحکم المعدی او عدمه وههنا النص دال علی عدم الحکم المعدی فی الفرع لان

الاطلاق یدل علی اجزاء مجرد الاطعام علی سبیل الاباحة واجزاء الرقبة الکافرة وانه لایشترط التملیک والایمان وقد یقال یجوز ان یغیر القیاس حکم نص لایدل

علی ثبوت الحکم فی الفرع ولا علی عدمه وفیه نظر وغیر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان یبقی الحکم فی الاصل بعد التعلیل علی ما کان قبله ثم قال وانما اشترط ذلک لان تغییر

حکم النص فی نفسه باطل بالرای ثم مثل بهذه الامثلة وغیرها قصدا الی ان فیها تغییر النص بالرای ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حکم النص المعلل علی ما کان

قبل التعلیل فاعترضوا بان المغیر فی هذه الامثلة انما هو حکم النص فی الفرع لا فی الاصل **قوله** وکذا السلم الحال فی الحدیث من اراد منکم ان یسلم فلیسلم فی کیل

معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم وجوز الشافعی رحمه الله السلم الحال قیاسا علی المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبیع مکان العقد ورد هذا القیاس بوجهین

احدهما ان النص یدل علی عدم مشروعیة السلم الحال ... لاعبرة بالتقیید ... حکم النص الا ان مخالفة المفهوم سیما فی خبر

الواحد غیر قادحة فی صحة القیاس عند الشافعی رحمه الله وثانیهما ان محل البیع یجب ان یکون مملوکا مقدور التسلیم والمسلم فیه لیس کذلک لکونه غیر موجود الا

ان الشرع رخص فیه باقامة ما هو سبب القدرة علی التسلیم وهو الاجل مقام حقیقة القدرة جعله خلفا عنها فحکم الاصل اعنی السلم المؤجل یشتمل علی جعل

بالتعلیل بالحاجة + ای فلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقیر وهذا المعنی موجود فی دفع القیم بل اکمل لان الدراهم والدنانیر خلقت لتحصیل جمیع الاسباب التی تمس بها الحاجة وفی دفع عین الواجب یندفع الحاجة الواحدة وربما لا یحتاج الفقیر الی ذلک الشیٔ بل یحتاج الی غیره ولا وقوف له علی مواقع الحاجة والعلة هی دفع الحاجة یجوز الصرف الی صنف واحد یوجد فیه الحاجة فالتعلیل بالحاجة فی الصورتین مغیر لحکم النص + وفی جواز غیر لفظ تکبیرة الافتتاح + ای غیر حکم النص وهو قوله تعالی وربک فکبر بالتعلیل بان المراد تعظیم الله تعالی فیجوز بای لفظ کان نحو الله اجل ونحوه + وفی ازالة الخبث بغیر الماء + ای غیر حکم النص وهو قوله صلعم الماء طهور وقوله علیه السلام حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء وقلنا المراد التسویة بالکیل وهی لا تتصور الا فی الکثیر لان المراد التسویة الشرعیة فی قوله علیه السلام الا سواء بسواء والتسویة المعتبرة شرعا فی المعدودات التسویة بالکیل وهی لا تتصور الا فی الکثیر فلا نسلم انه یعم القلیل والکثیر کما یقال لا تقتل حیوانا الا بالسکین معناه لا تقتل حیوانا من شانه ان یقتل بالسکین الا بالسکین فیقتل حیوان لا یقتل بالسکین کالقمل والبرغوث لا یدخل تحت النهی وانما کان تغییرا اذا کان الاصل واجبا بعینه ولیس کذلک فان الصدقة تحلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهی مختلفة فلا بد من جواز دفع القیمة ای انما کان التعلیل فی دفع القیمة تغییرا اذا کان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقیر لعینه ولیس کذلک فان الزکوة عبادة محضة لا حق للعباد فیها وانما هی حق الله تعالی لکن سقط حقه فی صورة ذلک الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء لقوله الاعلی الله رزقها ثم اوجب علی الاغنیاء مالا مسمی ثم امر باداء ذلک الواجب وهی الارزاق المختلفة من ذلک المسمی ولا یمکن ذلک الاداء الا بالاستبدال فیکون متضمنا للامر بالاستبدال کالسلطان یعد مواعید مختلفة ثم یامر بعض وکلائه باداءها من مال معین عنده یکون اذنا بالاستبدال فکذا ههنا فثبت هناک حکمان جواز الاستبدال وصلاحیة عین الشاة لان یکون مصروفة الی الفقیر فالحکم الاول ثبت بدلالة النص واما الحکم الثانی المستفاد من قوله علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة فقد علل بالحاجة فان الصدقة تمع وسخها حلت بهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تکن فی الامم الماضیة فاذا کان عین الشاة صالحة للصرف الی الفقیر للحاجة تکون قیمتها صالحة ایضا لهذه العلة فالتعلیل وقع فی هذا الکلام ولیس فیه تغییر النص بل التغییر فی الحکم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعلیل فیکون تغییر النص بالنص مجتمعا مع التعلیل فی حکم آخر لیس فیه تغییر النص وهذا معنی قول فخر الاسلام رح فصار التغییر مجامعا للتعلیل بالنص لا بالتعلیل وقد قال ایضا فصار صلاح الصرف الی الفقیر بعد الوقوع لله تعالی ابتداء الید لیصیر مصروفا للفقیر بدوام یده حکما شرعیا فی الشاة فعللناه بالتقوم ثم عدیناه الی سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالی ابتداء وید الفقیر قال علیه السلام الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر ففی حال الابتداء ید الفقیر تقع لله تعالی وهو فی حال البقاء ید الفقیر یصیر للفقیر فقوله صلاح الصرف ای صلاح المحل وهو عین الشاة مثلا للصرف الی الفقیر وقوله لیصیر مصروفا علة للصلاح ای صلاحیة الشاة للصرف الی الفقیر لیصیر مصروفا الیه بدوام یده وقوله الی الفقیر متعلق بالصرف وبابتداء ید الفقیر یتعلق بالوقوع ولیصیر یتعلق بالصلاح وبدوام یده یتعلق بقوله مصروفا وقوله حکما شرعیا خبر صار فهذا الحکم هو الحکم الثانی المذکور فی قوله ان الصدقة واقعة

المعلوم خلفا عن وجود المسلم فیه عن القدرة علیه وفی قیاس السلم الحال علیه تغییر لهذا الحکم اذ لیس فیه جعل الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القیاس تعدیة الحکم من غیر تغییر وقد یقال ان معنی اقامة الخلف مقام الاصل جعل الخلف کانه هو الاصل فاعتبار حقیقة الاصل یکون تحقیقا کذلک لا تغییرا ویکون اولی بالجواز لکونه میلا الی الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضی العقد اعنی الاجل وربما یجاب بان اقدامه علی عقد السلم دلیل علی ان ما عنده مستحق بحاجة اخری فیکون بمنزلة العدم کالماء المستحق للشرب فی جواز التیمم وفیه نظر اذ ربما یکون لرفع الحرج فی احضار المبیع ونحوه من الاعراض فلا یتعین حاجة اخری قوله وانما کان تغییرا وجه السوال انکم جوزتم دفع قیمة الواجب فی الزکوة قیاسا علی العین لعلة دفع حاجة الفقیر وفی هذا التعلیل تغییر لحکم النص الدال علی وجوب عین الشاة وحاصل الجواب ان تغییر هذا النص المبین بالتعلیل بل بدلالة النصوص الواردة فی ضمان ارزاق العباد وایجاب الزکوة فی اموال الاغنیاء وصرفها الی الفقراء وذلک ان الزکوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالی فلا یجب بالفقراء ابتداء وانما یصرف الیهم ایفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم

في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف بعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية فذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا ان يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس اقيانا في هذا الموضع لو اريد الجميع لكان المراد جميعا مستغرقا فيمنع ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال وانما اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايناء من جنس النصاب اسهل عليه اليه وصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحيته حيث بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا مال التصرفات انما يتصرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى الفقير اشد هي المحاجة او دفعه فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومع التعليل حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر على ما ذكره المصنف صار الاصل وهو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا محالف لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع سائر الاموال والعلة التقوم اورده وشرحها منبها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان الاستبدال يجوز ان يعتبر نفس القيمة لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر بالقيمة فيعلل بالتقوم والقصر واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو سكن الفقير داره بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو كان في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد فيما سلم فيما الاشكال بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

على انه ان اريد بهذا ابطال مذهب الشافعي واذا لم يمكن الجميع مرادا كان المراد الجنس فيراد من جنس الصدقة بجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعدم المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكرنا آخر كلامنا في معنى المنصوص لاعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جار في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل معنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر المراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يقيد بمعناه فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى فالفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والاجلال والتعظيم على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه معنى مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص ولذا جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا او قوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس بمقصود بالذات وانما المقصود هو الازالة لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج

ظهور القرائن وقد يمكن حمل اللام على الاختصاص الدالة على ان المصارف ما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيقتضي ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف رحمه الله لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنس انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا ثم بتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح والظاهر المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون لام الفقراء للجمعية او الجنسية فلا يخل لما ذكره ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك بجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع لما ذكرنا قوله على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا بكونه عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية في الماء اذ لو كان لازالة لوجب ان يشارك جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا نجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بحبسه ولا يليق بحرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهو الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي السنة ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام رح ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى

وهو ان لا تنجيس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة بفصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة ثم اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اى ما يكون والاعلى وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بموثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا العلامة داخلة في تعريف العلة فلا ينفي الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بموثرة فاعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بموثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه موثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار والفرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لانها موثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في الكلام

مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيقتصر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه تغيير امر غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه التزم ضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا تنجيس كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا الشمول النفي **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقولية ثبوتها وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل والاجماع مع خروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب عليته المتاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا نسلم في كون احدهما اجلى من الآخر بعارض **قوله** بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا الاصعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتال لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم لوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجب عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجب عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتاثير فعل العبد في الخطاب الازلي ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه ايضا لا يحصل الا من الشارع لا المخاطب فكيف يتصور تاثير فعل العبد فيه واجيب بان معنى تاثير العلة كونها سببا حادثا لحصول التعلق المذكور ولا فساد

الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص
بالقتل وان كان في الحقيقة للقبول ثبت باجلة ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة وقيل الباعث لا على
سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك
فالاكرام باعث على المجي والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب
المعتزلة فان العلة توجب على الله شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم المشتمل على الحكمة
المقصودة للشارع في شرعية الحكم تم تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتيب الحكم على هذه
العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان فلا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع للعباد او دفع
ضرر عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد وعندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة و
ما العبد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعث الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل
فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن اي الة
على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه
فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العباد
واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير
مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا و
داعيا اليه لا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بهذه تسمى مناسبة اي كونها بحيث تجلب
النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رح المناسب ما لو
عرض على العقول تلقته على القبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق
فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس تهذيبا او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين
والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان في السرقة والغصب
مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت
الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يخبر تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجاسة
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز ولكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها او عدم انضباطها
بل الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او بغالب وجودها اي وجود الحكم عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على
الوصف يكون محصلا للحكمة واما او في الاغلب كالسفر مع المشقة فليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود المضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا ان يكون
المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهنا ايجاب الاول

بشرط كونه ليكم عقلية بايجاب الله تعالى فقيل ورد للشرع لا الحكم بعلية فلا وجوب عقلية بعد ذلك الشرع قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا
ونحن عاجزون عن دركه شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها تيسيرا على العباد قوله فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باعتبار
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا

٣٧٥

الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف ولان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اسلئ للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله لان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لانه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله لان النص موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي رح معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعدي وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي رح من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره

قريب مما ذكره الامام في المحصول ان الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذات او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وتعريف المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلعله ارادوا المصرح وقد ذكرنا ان المناسب ما هو حقيقي واما اقناعي فاحالة على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يكم ان تفسير ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه تقبله انما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من احتجاجي بعدمه ان قيل المراد عامة العقول فلا نسلم ان كثره يلزمه الجميع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر هو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص فبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو جهل لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف بعينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما يجيء فلهذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب قصر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض الا ان اختلاف الصحابة في الفروع باختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد من مميز واحتياج التمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول

نظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط التعيين في البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط التعيين في الآخر احترازا عن شبهة الفضل لان النقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رح التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان تحقق هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه فاثبات التاثير الا ان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي للذي اعده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم في الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما ياتي واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض لان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين قاس النبي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر

والوجه الرابع ظاهر ونقل عن بعض الائمة ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية لا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص ومعنى القاصرة التعليل بمحل ثبوت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة تاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما وقع من تعليل الربوا في النقدين بعلة عند الشافعي رح تعالى بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل ثم وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف حتى شرط الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع والنص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا واجماعا وقد يكون تعليل آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف رح من لزوم التسلسل واستغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر عليته لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه علة لجنس او للنوع ولا يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثباته به دور قوله هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما في المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرط اعتبره بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه غير حكم شرعي حتى لا يجوز

على عدم جواز بيع ام الولد العلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر وهو مركب كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة ما ياتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس لنا عبرة بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا يخفى كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجواب الباقي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سياتي مع جوابه ولا بالمركب من صفتين وصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشئ من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع رح ان لم يكن له جهة وحدة فظ وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية جهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل لحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير علل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس ويكون الثابت بالدليل علة لصاحبه دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس صحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فثبتت المط والمراد بكون العلة اسم جنس ان تعليق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر الا ان تعليق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا فالاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فيفيد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لان في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا الحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل معدية العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فلقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون الفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا العمل لانه وجب بالنص لا الاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حق التعليل المفيد للنظر وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد النظر بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان ايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا نتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير لتعليل لا يتوقف على التعدية بل تتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسألة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة فيها وتوهموا ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل تتعدى الحكم والا بل تقتصر على مورد النص ومورد الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسألة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة رح وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره ام لم يعتبره وعند الشافعي رح لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصله انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الاختلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة بل يمتنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر اي ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها او ثبت عليته ويكون ما الخامس عليه وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسألة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين يدل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة

ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع بالفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى البعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع

المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن نظرا الى مجرد وهم على ما زعم المصنف رح واما عند عدم رجحان فكذلك اما عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على التعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لان كونها متعدية تثبت اولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسألة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى لا يستلزم عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم للنافي وجود نظير الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع ويكون ما النص على عليته وصف آخر قيل عليه لا نزاع في العلة ان ثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية يتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق تصدي الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** بعلة اختلف في عليتها ام الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بالمستحق لاستيفاء القصاص هو سيده او غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام **قوله** اداء بعض البدل عوض مانع عن جواز التكفير وهو موجود في الاصل

الثاني ان يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة وقال صلى الله عليه وسلم علة منيهم نيئا ولو نهر بان يكون مرة لذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى ففي رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء في احدهما كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوا طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي مجدوري ماعز فرجم او ترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون للتعليل اولى بالثانية بقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فان ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير منسيا ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما الا ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فانه يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع دون الفرع فان قلت هذا اليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ الوصف البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعله علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة فلا اشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة لحكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يعلق بكل منها فالمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ والصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او لكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجئ لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منها ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا القسم ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

اعلم ان فی ہذہ المواضع ان سلم العلیة انما قال ان سلم العلیة لان العلیة فی بعض ہذہ المواضع غیر مسلمة نحو واقعت امرأتی لانہ و ان نسب الحکم الی المواقعة لکن یمکن ان یکون العلة شیأ یشتمل علیہ المواقعة کہتک حرمة الصوم مثلا لکن بعض تلک العلل لا یمکن بہا القیاس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان کانت علة فکلما وجدت ثبت القطع نصا لا قیاسا و کذا فی زنی ماعز و نحوہ فاشتغر جہ و ایضا النص یدل علی ترتب الحکم علی تلک القضیة فی واقعت امرأتی و نحوہا لا علی کونہا مناطا فانہ یمکن ان یکون ہتک حرمة الصوم و ایضا الغایة و الاستثناء لا یدلان علی العلیة و ثانیہما الاجماع کاجماعہم علی ان الصغر علة لثبوت الولایة علیہ فی المال و ثالثہا المناسبة و شرطہا الملائمة و ہی ان یکون علی وفق العلل الشرعیة و اظن ان المراد منہ ان الشرع اعتبر جنس ہذا الوصف فی جنس ہذا الحکم و یکفی الجنس البعید ہہنا بعد ان یکون اخص من کونہ متضمنا المصلحة فان ہذا مرسل لا یقبل اتفاقا کما سیأتی اشارة الی کونہ متضمنا المصلحة لکن کلما کان الجنس اقرب کان القیاس اقوی الاستدراک یتعلق بقولہ و یکفی جنس البعید ہہنا +

قد تورد فی امثلة الصریح و قد تورد فی امثلة الایماء و یعلل رعنہ بانہ صریح باعتبار الفاء و ایماء باعتبار ترتب الحکم علی الوصف اما ما ذکرہ فی تعلیل ان من احتمال کونہا علی حذف اللام فبعید لانہ انما یکون فی ان بالفتح قولہ اعلم ان فی مثل ہذہ المواضع فیہ سوء ترتیب لانہ کان ینبغی ان یقدم المنع ثم یتکلم علی تقدیر التسلیم ثم المتمسکون بمسلک الایماء لا یدعون انہ یدل علی العلیة قطعا حتی یکون احتمال ان یکون العلة شیأ آخر قادحا فی کلامہم بل یدعون فیہ الظن لظہور العلیة فعلی الاستبعاد و الغایة و الاستثناء غیرہا سواء فی ذلک و اما التعلیل بالعلة القاصرة التی لا یمکن بہا القیاس فجائز اتفاقا فی المنصوصة ای التی یدل علیہا النص صریحا او ایماء مثل اقم الصلوة لدلوک الشمس السارق و السارقة فاقطعوا ایدیہما و القاتل لا یرث و للفارس سہمان فقضیتہم بیان جہة دلالة النص علی العلیة سواء امکن بہا القیاس ام لم یمکن قولہ و ثالثہا المناسبة و ہی کون الوصف بحیث یکون ترتب الحکم علیہ متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر فی الشرع کما یقال العموم شرع لکسر قوة الحیوانیة فانہ نفع بحسب الشرع و ان کان ضررا بحسب العقل و قد اضطرب کلام القوم فی بحث المناسبة و اقسامہا و ما یتعلق بہا و لم یصف فی تحقیق ہذا المقام تحقیق او رد فیہ غایة ما ادی الیہ نظرہ فنحن نوردہ و نزید علیہ ہذا من کلام القوم لطلعک علی اختلاف کلمتہم فی ہذا المقام عسی ان تفوز فی اثنائہ بالمرام فالمذکور فی کلام فخر الاسلام و من تبعہ ان جمہور العلماء علی ان الوصف لا یصیر علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلک من معنی یعقل بان یکون صالحا للحکم ثم یکون معدلا بمنزلة الشاہد لا بد من اعتبار صلاحہ للشہادة بالعقل و البلوغ و الحریة و الاسلام ثم اعتبار عدالتہ بالاجتناب عن محظورات الدین فکذا لا یجعل الوصف علة من صلاحہ للحکم بوجود الملائمة و من عدالتہ بوجود التاثیر فالتعلیل لا یقبل ما لم یقم الدلیل علی کون الوصف ملائما و بعد الملائمة لا یجب العمل بہ الا بعد کونہ مؤثرا عندنا و اختلف اصحاب الشافعی رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل و التاثیر او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتی لو عمل بہا قبل ظہور التاثیر نفذ و لم یفسخ و معنی الملائمة الموافقة و المناسبة للحکم بان یصح اضافة الحکم الیہ و لا یکون نابیا عنہ کاضافة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجین الی اباء الآخر عن الاسلام لانہ یناسبہ لا الی وصف الاسلام لانہ ناب عنہ لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لہا و ہذا معنی قولہم الملائمة ان یکون الوصف علی وفق ما جاء من السلف فانہم کانوا یعللون بالاوصاف الملائمة للاحکام لا النابیة عنہا فظہر من ہذا ان معنی الملائمة ہو المناسبة و انما یقابل الطرد اعنی وجود الحکم عند وجود الوصف من غیر اشتراط ملائمة او تاثیر او وجودہ عند وجودہ و عدمہ عند عدمہ علی اختلاف الرأیین و المذکور فی اصول الشافعیة ان المناسبة ہو کون الوصف بحیث یجلب للانسان نفعا او یدفع عنہ ضررا ہو کون الوصف علی منہاج المصالح بحیث لو اضیف الحکم الیہ انتظم کالاسکار لحرمة الخمر بخلاف کونہا مائعا یقذف بالزبد و یحفظ فی الدن و ان من المناسب ما ہو ملائم و غیر ملائم فظہر المصرح کلام الفریقین ذہب الی ان المناسب ما یکون متضمنا المصلحة اعتبرہا الشرع کحفظ النفس و المال و الدین و النسب و العقل و غیر ذلک مما سبق ذکرہ و الملائمة شرط زائد علی ذلک فلا بد ان یفسرہا بما یغایرہا و تکون اخص منہا و قد فسرہ القوم بکون الوصف علی وفق العلل الشرعیة و ظن المصرح ان المراد منہ اعتبار الشارع جنس ہذا الوصف فی جنس ہذا الحکم و المراد الجنس الذی ہو اخص من کونہ متضمنا المصلحة اعتبرہا الشارع کمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انہ یجب ان یکون اخص من مصلحة حفظ النفس کہذا من مصلحة حفظ الدین الی غیر ذلک لا یکفی کونہ بعض المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما بالیسر مالم حتی لو قیل شرع ہذا الحکم لمصلحة حفظ النفس لم یصح لانہ تعلیل بالمناسب ... بمجرد حفظ النفس لا یکون مصلحة کما فی الجہاد بل لا بد من خصوصیة اعتبرہا الشارع ثم الجنس الذی اعتبرہ الشرع فی جنس الحکم قد یکون قریبا او واسطة

والمناط كالصغير فانه علة النكاح الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام بطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة تتاما بالاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال تعليل النبيذ بحرمة تعليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا اكمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون سوطا واذا وجدت الملائمة صح العمل به ولا يجب عندنا الا اذا كانت مؤثرة فالملائمة بمنزلة اهلية الشهادة في الشاهد والعمل قبل ظهور الملائمة والتأثير كالعمل بالشهادة قبل ظهور العدالة في انه يجب العمل عند التأثير وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل

فيه تنبيه على ان نوع الوصف قد يكون فيما واسطة او اكثر ولهذا احتاج الى ان يقال الجنس الذي هو اعم من الكل او اخص من التضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا نيط به الاحكام واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن مما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسطة فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا لكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف رح من ان المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال البعض الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والذي في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم والبعض الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين والجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ذكره المصنف رح **قوله** الملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف رح بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف مثل مطلق الضرورة بل الضرورة لحفظ النفس ونحوه ليعرف فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الهرة مانع متعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** عند بعض الشافعية رح يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسها بايراد نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث واختلف في ان ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكيين اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من

تقالا يوجد غير نوع الوصف او جنسه لكان الظاهر الان وجود الجنس يؤول الى وجود نوع آخر من ذلك الجنس فكانه قال لقصد نوع آخر من ذلك الجنس وهذا النوع ١٢

وهو ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وجنس الحكم او كونه مخيلا اى يقع فى الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا المسمى بالمصالح المرسلة اى الاوصاف التى يعرف علّيتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالى رحمه اى المصالح المرسلة

واعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذى اعتبر الشارع جنسه لا بعيد مع كونه متضمنا للمصلحة فى اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالى وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذى هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كترس الكفار بأسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف فى الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد فى الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار المضرورة فى الاخص فى اباحة المحرمات اعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين نعلم انا لو تركناهم لاستولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر نفوس المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين صيانة نفوس عامة المسلمين اعنى الى جواز الرمى الى الترس يكونها ضرورية قطعية لان تحصل المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس المسلمين برمى الترس قطعية لا ظنية يحصل المصلحة فى خوض السفر فان السفر مظنة المشقة ويكونها كلية لان استخلاص عامة المسلمين منه كلية مخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر فى قلعة بمسلم لا يحل رمى الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فى البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفى الترس لو تركنا الترس لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى

نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ... [illegible] ... المصالح المرسلة ولذكر فى اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة ... [illegible] ... ثم قالوا ان المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا والمعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر اولا بل بترتب الحكم على وفقه فقط ... [illegible] ... فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنس الحكم فالملائم والا فهو الغريب وان لم يثبت فهو المرسل وهو غير المعتبر شرعا ... [illegible] ... وقد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم او فى جنسه الى ... [illegible] ... وشرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اى مختصة بشخص ... [illegible] ... والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم ... [illegible] ... والغريب كما يعارض بنقيض مقصود القاتل ... [illegible] ... تهمة من فعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع ... [illegible] ... على من يسهل عليه الاعتاق ... [illegible] ... الشارع له قال الامام الغزالى من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهو اصل فى القياس حجة ومنها ما يشهد ببطلانه كتعيين الصوم فى كفارة الملك ... [illegible] ... بالابطال وهذا فى محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهو مفسدة فاذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب فى باب القياس ... [illegible] ... الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول ... [illegible] ... قياس اما المصلحة الضرورية فلا بعد ان يؤدى اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما فى مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع ... [illegible] ... قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ... [illegible] ... وبهذا الاعتبار تخصص الحكم من العمومات ... [illegible] ... يؤثر الحكم الكلى على الجزئى وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة ... [illegible] ... بالكتاب والسنة والاجماع ... [illegible] ... الى القياس اصل معين ... [illegible] ... اصل معين فيقبل ... [illegible] ... كحرمان القاتل ... [illegible] ... فى محل الاجتهاد ... [illegible]

التاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اى نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كما سياتى في الصغر نظير اعتبار النوع في النوع بقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شئ اعتبر الى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية شبيه بها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس التخفيف

اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المص عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع هذا النوع الكلي في محل العذر البشري بتعميم التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله التاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع عين الوصف في عين ذلك الحكم وانه اقوال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين قصر القاضي الامام ابو زيد القياس عليه لكنه فسر المؤثر بما اشتهر عرفت بما قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس تقسيم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا باسم المؤثر ما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمص رح اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وفيه الجنس القريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فتبهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يحمل عليه لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية سببه النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وتبيين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احتراز عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع عليته ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليس كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر

٣٨٤

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغير مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه الباقي والمركب بتقسيم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين

قوله وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ومن يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الاقسام الثلثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بسبب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله تحرزا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من اثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الفارة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب العذر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من شانه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير

قوله فان قلت ... اعتبار الجنس ... لان اعتبار الجنس ... ان اعتبار النوع مطلقا يستلزم ... اعتبار الجنس فان الجنس ... الخاص ... من الشارع ... علة ... بالعكس ... مطلقا ... مقتضي ... والا لزم عدم وجود الجنس لعدم النوع وليس الامر كذلك

٣٨٥

مجاورة ... في ضمن نوع ... فكان الجواب المذكور في ... **قوله** وجوب الاعتزال اي ... **قوله** الافطار المريض فانه اي المرض مؤثر في التخفيف للعبادة مطلقا صوما كان او صلوة ... ١٢

ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف و نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بها بدون شهادة الاصل حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا انما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا فالغريب نوعان الاول مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا

السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المص رح **قوله** ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس فلا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون … لا علة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي رح ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن قد يستغنى عن ذكره لوضوحه … الاستشهاد به فيذكر على … لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص رح بل عند البعض يكون التعليل بالوصف … مؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر ووجه يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من انواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله وان شهد له وجوب القبول هو التاثير

وانما اعتبرنا التاثیر لانہ ای القیاس امر شرعی فیعتبر فیہ ای فی القیاس اعتبار الشرع وہو ان یکون القیاس بوصف اعتبرہ الشرع او اعتبر جنسہ لان العلل المنقولۃ لیست الا موثرۃ کقولہ علیہ السلام انہا من الطوافین وقولہ علیہ السلام فی المستحاضۃ انہ دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وہو النجاسۃ تاثیر فی وجوب الطہارۃ وفی عدم کونہ حیضا وفی کونہ مرضا لازما فیکون لہ تاثیر فی التخفیف وکقولہ علیہ السلام ارایت لو تمضمضت بماء الحدیث وغیرہا من اقیسۃ الرسول علیہ السلام والصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم

والمراد انہ لا یقبل ما لم یکن ملائما فان قلت الملائم یجب ان یعتبر جنسہ فی جنس الحکم فہو احد الانواع الاربعۃ فالغریب لا یکون ملائما قلت احد الانواع ہو اعتبار الجنس القریب فی الجنس القریب علی ما مر فی تفسیر المؤثر والمعتبر فی الملائم ہو الجنس البعید فالغریب بمعنی غیر المؤثر یجوز ان یکون ملائما نظرا ان اسم الغریب یطلق علی نوعین من الوصف احدہما ما اعتبر نوعہ فی نوع الحکم علی ما سبق من ان البعض یسمی الاربعۃ الاول غریبا والثلاثۃ الباقیۃ ملائمۃ وہو مقبول بالاتفاق وثانیہما ما یوجد جنسہ او نوعہ فی نوع ذلک الحکم لکن لا یعلم اعتبارہ ولا الغاؤہ فی نظر الشارع وہو مردود اذ لم یکن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف رح فی اثناء کلامہ الی اثبات شہادۃ الاصل بدون التاثیر بانہا قد یوجد بدون الاولین یعنی اعتبار النوع او الجنس فی النوع لکونہا اعم منہما مطلقا وبدون الاخیرین یعنی اعتبار النوع او الجنس فی الجنس لکونہا اعم منہما من وجہ فتوجد بدون التاثیر فی الجملۃ لانحصارہ فی الانواع الاربعۃ وما یترکب منہا وفیہ نظر لان التحقق بدون کل واحد من الاربعۃ لا یستلزم جواز التحقق بدون المجموع فیجوز ان یکون اعم من الاولین باعتبار ان توجد فی الاخیرین وبالعکس فبمجرد ذلک لا یلزم ان یوجد بدون التاثیر **قولہ** وانما اعتبرنا التاثیر فی العلۃ لوجوب العمل بالقیاس لوجہین احدہما ان القیاس امر شرعی فلا بد فیہ من اعتبار الشارع وثانیہما ان الاقیسۃ المنقولۃ عن الصحابۃ والتابعین کلہا مبنیۃ علی العلل المؤثرۃ واجیب عن الاول بان کون القیاس امرا شرعیا لا یقتضی الا ان یکون لہ اصل فی الشرع واما لزوم ان یثبت لہ بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسہ القریب فی نوع الحکم او جنسہ القریب علی ما فسرتم التاثیر فممنوع ولم لا یکفی الجنس البعید وحصول الظن بوجوہ آخر من مسالک العلۃ کیف وقد جوزتم العمل بغیر المؤثر ایضا وعن الثانی بانہ لا یدل الا علی ان الاقیسۃ المنقولۃ کلہا مبنیۃ علی علل معقولۃ مناسبۃ ولیس النزاع فی ذلک بل فی التاثیر بالمعنی المذکور ولا یخفی ان فی کثیر من الاقیسۃ المنقولۃ قد اعتبرت الاجناس البعیدۃ ولم یثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوہ آخر والظاہر ان مرادہم بالتاثیر فی ہذا المقام ما یقابل الطرد فمعناہ ان یکون الوصف مناسبا ملائما لاضافۃ الحکم الیہ سواء کان مؤثرا بالمعنی الذی ذکرہ المصنف اولا وحینئذ یتم الاستدلال ومنہا ظاہر من النظر فی کلامہم فی ہذا المقام ومن تقریرہم التاثیر فی الامثلۃ المذکورۃ ففی قولہ علیہ السلام انہا من الطوافین بجنس الطواف وہو الضرورۃ اثر فی الشرع فی التخفیف واثبات الطہارۃ ودفع النجاسۃ کما فی المیتۃ فی المخمصۃ فانہ لا یجب علیہ غسل الید والفم للضرورۃ وایضا لما کانت الہرۃ من الطوافین لم یمکن الاحتراز عن سورہا الا بحرج عظیم فسقط اعتبار النجاسۃ دفعا للحرج کما فی حل المیتۃ وکذا فی قولہ علیہ السلام انہا دم عرق انفجر الانفجار الدم وصولہ الی موضع یجب تطہیرہ عنہ وہو معنی النجاسۃ اثر فی وجوب الطہارۃ وفی عدم کون انفجار الدم حیضا وفی کونہ مرضا لازما مؤثرا فی التخفیف اما فی وجوب الطہارۃ فلان العبد لا یصلح للقیام بین یدی الرب الا طاہرا واما فی عدم کونہ حیضا فلان الحیض دم ثبت عادۃ راتبۃ فی بنات آدم علیہ السلام خلقہا اللہ تعالی فی ارحامہن والانفجار دم عرق لیس کذلک فلا یکون حیضا مع ما فی الحیض من الحرج لاسقاط الصلوۃ والصوم واما فی کونہ مرضا لازما فلانہ لیس فی وسعہا امساکہ ورد فیکون لہ تاثیر فی التخفیف بان یحکم مع وجودہ ببقاء الطہارۃ فی وقت الحاجۃ وہو وقت الصلوۃ للضرورۃ اذ لو وجبت علیہا الطہارۃ لکل حدث لبقیت مشغولۃ بالطہارۃ ابدا لم تتفرغ للصلوۃ وفی قولہ علیہ السلام ارایت لو تمضمضت بماء ثم مججتہ اکان یضرک لعدم قضاء الشہوتین اثر فی عدم انتقاض الصوم فکما ان المضمضۃ مقدمۃ شہوۃ البطن ولیست فی معنی الاکل کذلک القبلۃ مقدمۃ شہوۃ الفرج ولیست فی معنی الجماع لا صورۃ لعدم ایلاج فرج فی فرج ولا معنی لعدم الانزال ففی الامثلۃ المذکورۃ لیس التاثیر بمعنی اعتبار النوع او الجنس القریب **قولہ** وغیرہا ای وغیر المذکورات من اقیسۃ النبی علیہ السلام واقیسۃ الصحابۃ رضی اللہ عنہم کما قال علیہ السلام فی تحریم الصدقۃ علی بنی ہاشم ارایت لو تمضمضت بماء

وہہنا کلام لانہ اجیب بان المراد بالتاثیر ہہنا غیرہ بل المراد بہ ما یدل تحولہ سواء کان مؤثرا بالمعنی الذی ذکرہ المصنف لا ام **قولہ** ففی الامثلۃ المذکورۃ الخ اجیب بالا نم ان التاثیر فیہا لیس بمعنی اعتبار النوع او الجنس

على هذا الاصل قلنا مسح الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الودائع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا او لما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فانه اذا مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان مطلقا يصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان تقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان تيبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان تثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان تبين عدم علية الفارق لتثبت علية المشترك الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة

ثم بحجته كنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الاثام كانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة ورجح كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب **قوله** على هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جنسا في اقيستنا في المسائل المختلفة فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما ادعاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الغير الظن وذلك لوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف

توضيح وتلويح مع حاشية چلپي

وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة الوجود بالوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين

اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضي لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب الوضوء فعلم ان

الوجوب دائر مع الحدث ثم انا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه

ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان

الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام

مع عدم الحدث الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند

القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم

حكم النص مجازا فعلم ان مبناه على الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه

يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معاني تعقل قلنا هم

في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع

ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط

بالمذكورة والاولى في التحقيق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول لما ثبت علمية الوصف ولم تظهر المناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخر عما للاظهر

الى معرفة الاخيرة وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل

نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة او تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم

عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم علية الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك

على ما بينا واما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص او الاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وتسمى

تخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغي فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت

علته وذكر الامام الغزالي رح ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور

بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه

علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص من الاعراب او غير ذلك حتى

يتعين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي

دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين لذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران احتج

بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا او عدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا

ويزول حرمته بزوال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص ذلك لرفع احتمال اضافة الحكم

الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمي خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين

ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان الاشتراط المذكور عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص

قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حكم موجبا للنفي لا اثباتا ولا نفيا ولا اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط اما عندنا فيكون عدم وجوب

الوضوء مبنيا على العدم الاصلي لا الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب والشغل

بشغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند النص ولعدم النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق عدم المخالفة

والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان ذلك الوصف

عند القائلين بتخصيصها ذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به علم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا

في باب القياس ايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في التخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم وهو النوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء بمعنى في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجوب الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا ايضا فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايماء الى ظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجب بدون شغل القلب فلا يحل القضاء الا به سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء والا يوجد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن اما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص ح دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له

او للاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او ملازمة تعاكس بان يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل ظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا كالقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وابل الذكاء كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع امنا عن القول بالطرد وفتح باب الجهل والتصرف في الشرع **قوله** لا يشترط ايضا بيانه تنبيه على ان المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة سواء لا يعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان تبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فلانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم

٣٩٠

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

في حال انتفاء الحدث و انما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث وهو مقيد بوجوب الوضوء بالشرط او وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل اعني التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل ايضا وهو الوضوء لان البدل لا يفارق الاصل بسببه انما يفارقه بحاله بان يجب حالة لا يجب فيها الاصل فلما اوجب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان الحمل نظاهر النص معتذر لاقتضائه وجوب التيمم عند كل قيام وفي كل صلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة مريدين القيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه انما هو بمعنى انه يفهم من النص وهو من قبيل المشاكلة تغليبا او اعتبارا ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضيته الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله يدل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص او الاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فلا ينافي الترتيب بالحدث على ما ذكرتم وقد اماني الحديث فلا ان الم انتفاء الحكم وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف هو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ان غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص الدال على عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب انما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام رح ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا للتعدية اي لتعدية الحكم من محل النصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول او سرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيجوز التعليل بدون القياس ثم الكلام في التعليل لغير التعدية وفي جملة ما يقع التعليل له اربعة الاول اثبات السبب وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم شرعي معلوم بصفته الى محل آخر مماثله في التعليل التعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سببية بنفسه لانه اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفة بعينه لا لثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سببية شرط او وصفها او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل وجوب الحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع وجائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم و في الجميع سواء في انه لا يثبت منه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور

٣٩١

وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة الحرمة النساء وهو الجنس بانفراده
اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص لا بالقياس وهو قول الراوى نهى النبى عليه السلام عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة
ههنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع النسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب
موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا ولا صفتها
بالرأى اى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات الصوم فى الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود فى النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم
رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم الا ان فيه نصب الشرع
بالرأى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام اى عند الشافعى رح فان له اى لاشتراط التقابض عند الشافعى
اصلا وهو الصرف وكجوازه بدونه اصلا اى كجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى رح وان كان اثبات
الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر البيع فالتعليل لا يصح الا لتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لانى
نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام رح ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا
معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس
فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصح التعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه
فى اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم **قوله** وقولنا الجنس قد يتوهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس
لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص
عبارة فى الاول ودلالة فى الاخيرين على ما سبق فى دلالة النص ثم لم يورد فخر الاسلام فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص
بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز فى الاسباب والشروط
ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له اصل فى الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل
فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه
لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لم نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد
العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اى بيان اثبات الموجب
فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع فى الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد اصلا نقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة
او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى شبهته
بحقيقته لما روى انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى راى البائعين ووجدنا فى النسيئة شبهة
الفضل وهى الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما فى البيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف
الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هى القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا
بشبهة الربوا احتياطا ثم ثبتت سببية الجنس لحرمة النسيئة بالنص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق فى مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت
علية شئ لحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون من اثبات

فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا لانه ان كان قياسا خفيا فهو حجة لان القياس حجة وان كان اثرا او اجماعا او ضرورة فكذلك وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به اذا كان من الادلة المتفقة عليها ما يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع

كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكره اله

العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة وباعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله فصل** الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين منشاها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عند الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك من الشافعي رح انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** ذكر والا قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة

اسے للقياس سلے خفى قسمين الاول ما قوى اثره اى تاثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظرنا اليه بادى النظر نرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس اى للقياس الجلى قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اسے القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك اى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر فساده وخفى صحته راجح على القسم الثانى من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة فى قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا تؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وهى ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا فى هذه المسألة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس والثانى بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله كما اذا اختلفا فى ذرع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفى الاستحسان لا لانهما ما اختلفا فى اصل المبيع بل فى وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهى ان الاختلاف فى الوصف ههنا يوجب الاختلاف فى الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان فى ذرع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان وفى الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما فى المبيع فهذا قياس جلى يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا فى اصل المبيع بل فى وصفه لانهما اختلفا فى الذرع والذرع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة فى الثوب بخلاف الكيل والوزن اذا كان الذرع وصفا والاختلاف فى الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى خفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين على انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت

الى فساده الخفى وهو الثانى فى خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاءها بان تنضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى رجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعنى ان سور سباع الطير من البازى والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع فى السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه ما ثبت فيه طهارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه للانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت فى سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس فى الفرع اعنى المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الآدمى الماكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثانى لما كان عدم تادى المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصرح حيث جعل تادى السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه فى توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود وذكر الما بينهما من المناسبة اعنى اشتمالهما على التعظيم والانكسار فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلى يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفى بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادى المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة

بالتقسيم العقلي ينقسم كل على ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل القياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتقين وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود ويبقى الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه والثاني مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن ويبقى الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده ببادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس علم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان تعارض فاسد الظاهر صحيح من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظاهر فساده ببادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى ماكان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بالمانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض بحسب جهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك كذا لا يقع بين استحسان كذلك كذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك

ظهر جلي من تاديته بقياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس انه لما وجبت التلاوة في الصلوة ان تتادى بالركوع كما تتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يسجد بجبهته الاخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور بغيره وفساده خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** بالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فلان يكون قوي الاثر او ضعيف الاثر والقياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس فصار الاربع يرجح الاستحسان قطعا في الثلثة الباقية تعين عدم ترجيح الاستحسان وانما ترجيح القياس ففي الاول والثالث تعين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس ففي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التحقيق ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين

لا يخلو انه اذا تؤمل حق التأمل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن

بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي انما

يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن لما كان هذا ظاهر لم يذكره

في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا

اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة

قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة

يقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر الباطن يرجح على جميع الاقسام الاستحسان والقياس الفاسد

الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل ويبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والرابع

يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا يبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد

الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس الثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك الرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس

كذلك سمي اتفاق الاستحسان والقياس في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة

وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر وبدونه وبعد اقامة الدليل

جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا

امتناع في ان يعارض قياس ضعيف صحيح الظاهر او فاسد الظاهر والباطن الظاهر فقط والاستحسان كذلك قوله بمعنى الذكوراي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع

يوجد ذلك الحكم **قوله** ما ذكر فهذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي

او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة

لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق

بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن

القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا

فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس

الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات

فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل

القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم

معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما

مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك

السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام

اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقيد بقيام السلعة لا يرد ان اريد رد المأخوذ فقط وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد

الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح

والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما ياتي لبعض الناس عموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة ليس كذلك لما ياتي في فصل تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربعة طرق اي الجواب عنه يكون باربعة طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالتعليل بمنع الخروج فيه كما ملكت بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدلان المبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي ان كان ملكت بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب في المدبر يكون بدله بدل الغصب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس لاعن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن التثليث لانه للتاكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض كذكره الاشد خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب في حق الاتلاف الاحياء المعتبرة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر وبال الباقي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان توجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** الاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع ويعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر البهائم الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سؤر سباع الطير فانتفى الحكم وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم القياس الفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض الرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم كما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا كان القليل الذي لم يسل عن راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع للتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر ومنع الجرح وفي المدبر عدم قابليته للمالكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلوة اخرى بتجديد الوضوء

ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما انتفت للبغى اورد الامام فخر الاسلام رح للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك البدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام فى الصورتين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى العصمة كما فى المخمصة فان اكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى ان العادل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافى العصمة بل فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى فاقول النظر ان الحكم المدعى فى الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فهى لا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل فى اموال المسلمين العصمة وهى لا ترتفع الا بعارض وليس فى المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد اثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة فى الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع للعصمة فى مال الباغى فاجاب بان رافع العصمة فى مال الباغى ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغى فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة فى صورة النقض شىء آخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة ههنا وليس فى المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما فى المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغى مثلا فاجاب بان الرافع شىء آخر فهذا بيان ان علة الحكم فى صورة النقض شىء آخر ويمكن ان يتكلف فى ان تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم وجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت فى الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف فى مال الباغى بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغى هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض فى هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف فى مال الباغى مع المنافاة فلا يكون نقضا فلا جل هذه الفساد فى الامثلة الثلثة اوردت للدفع بالحكم مثالا آخر فى المتن فقال وانا اوردت للدفع بالحكم مثالا وهو ان القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم اى فى صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه

الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فينقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما ٭

فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت فى المدبر للمانع اورد فخر الاسلام رح هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثانى وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المعمول عليه كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الاتلاف مع عدم الحكم الذى هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقض اى لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغى وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع وجود احدهما بانتفاء الآخر بسبب من الاسباب فعرض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة قوله وفى مال الباغى مع المنافاة تقضيه ذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موثرة

فی انه حدث ثمه لکن اذا استمر یصیر عفوا الکذا انهاثم اعلم انه ان تیسر الدفع ای دفع النقض بهذه الطرق فیها والا فان لم یوجد فی صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان
وجد المانع فلا ابطل لکن بعض اصحابنا یقولون العلة توجب هذا الکن الحکم تخلف لمانع فهذا تخصیص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انعدام الحکم لعدم ما هو العلة حقیقة فیجعل
عدم المانع جزء العلة او شرطا لها الحم فی جواز تخصیص القیاس علی الادلة اللفظیة والثابت بالاستحسان عطف علی قوله القیاس علی الادلة اللفظیة فانه مخصوص من القیاس
الجلی ولان التخلف قد یکون لفساد العلة وقد یکون للمانع کما فی العلل العقلیة وذکروا ان جملة ما یوجب عدم الحکم خمسة والمسطور فی کتبنا انه ذکر القائلون بتخصیص العلة
ان الموانع خمسة لکنی عدلت عن هذه العبارة لما سیاتی مانع من انعقاد العلة کانقطاع الوتر الرمی او بیع الحر او من تمامها کما اذا حال شیء فلم یصب السهم وکبیع
مال لا یملکه او من ابتداء الحکم کما اذا اصابه فدفعه الدرع وکخیار الشرط او من تمامه کما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وکخیار الرؤیة او من لزومه کما اذا جرح وصار طبعا له ومن وجه کخیار العیب فالتخصیص لیس فی الاولین بل فی الآخر لان التخصیص ان یوجد العلة ویتخلف الحکم لمانع فالمانع ما یمنع الحکم بعد وجود العلة ففی الاولین
من الصور الخمس لیس کذلک لان العلة لم توجد فیهما وفی الثلث الآخر العلة موجودة والحکم متخلف لمانع فی تخصیص العلة مقصور علی الثلثة الآخر فهذا لم یقل فی
المتن ای الموانع خمسة بل قال ما یوجب عدم الحکم خمسة الفرق بین الخیارات ان فی خیار الشرط قد وجد السبب وهو البیع والخیار داخل علی الحکم وهو الملک
علی ما عرف فی فصل مفهوم المخالفة ان الخیار ثبت بالضرورة فدخوله علی الحکم اسهل من دخوله علی السبب لان دخوله علی السبب یوجب الدخول علی السبب
والحکم والکان داخلا علی الحکم لم یکن الملک ثابتا واما خیار الرؤیة فان البیع صدر مطلقا من غیر شرط فاوجب الحکم وهو الملک لکن الملک لم یتم لعدم الرضاء
بالحکم عند عدم الرؤیة واما خیار العیب فانه حصل السبب والحکم تمامه لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤیة لکن علی تقدیر العیب تغیر المشتری فقلنا بعدم اللزوم علی
تقدیر العیب ففی خیار العیب تمکن المشتری من رد البعض لانه تفریق الصفقة وهو بعد تمام العقد جائز وفی خیار الرؤیة لا یتمکن لانه تفریق قبل التمام هذا لا یجوز
ویکفی فی تمثیل الغرض والتقدیر **قوله** فانه ای الخارج النجس حدث فی السبیلین لکن اذا استمر الدم الخارج کما فی الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حکم الحدث فی تلک الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوٰة فکذا ههنا ای فی غیر السبیلین یکون حدثا ویصیر عند الاستمرار عفوا کما فی الرعاف الدائم وهذا راجع الی منع انتفاء الحکم وذلک لان الناقض یدعی
امرین ثبوت العلة وانتفاء الحکم فلا یصح منعه الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب بعضهم الی ان النقض غیر مسموع علی العلل المؤثرة لان التاثیر لا یثبت الا بنص او اجماع ولا یتصور
المناقضة فیه وجوابه ان ثبوت التاثیر قد یکون ظنیا فیصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذکورة فقد تم التعلیل والا فان یوجد فی صورة النقض
مانع من ثبوت الحکم او لا فان لم یوجد فقد بطل التعلیل لامتناع تخلف الحکم عن الدلیل من غیر مانع وان وجد مانع لم یبطل التعلیل اما عند القائلین بتخصیص العلة کما ذهب الیه
الاکثرون وذلک بان یوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم یخرج بعض المحال عن تاثیر العلة فیه ویبقی التاثیر مقتصرا علی المحال الآخر واما عند القائلین بان عدم المانع
جزء للعلة او شرط لها فیکون انتفاء الحکم فی صورة النقض مبنیا علی انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والی هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحامیا عن القول بتخصیص العلة
فعدم المانع عندهم شرط لعلیة الوصف وعند الاکثرین لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحکم فی صورة النقض عندهم یکون مستندا الی عدم العلة وعند الاکثرین
الی وجود المانع وهذا انتزاع قلیل الجدوی احتج القائلون بتخصیص العلة بوجوه الاول القیاس علی الادلة اللفظیة فکما ان التخصیص لا یقدح فی کون العام
حجة کذلک النقض لا یقدح فی کون الوصف علة والجامع کونهما من الادلة الشرعیة او جمع الدلیلین المتعارضین وسره ان نسبة العام الی افراده کنسبة العلة
الی مواردها والنقض المانع معارض للعلة لشبه التخصیص لمخصص مانع عن ثبوت الحکم فی بعض الثانی بان العلة فی القیاس الجلی شاملة لصورة الاستحسان وقد
انعدم الحکم فیها لمانع هو دلیل الاستحسان ولا یعنی بتخصیص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحکم عن العلة یحتمل ان یکون لفساد فی العلة ویحتمل ان یکون المانع
من ثبوت الحکم والمعلل قد بین انه لمانع فیجب قبوله لانه بیان احد المحتملین وهذا بمنزلة العلل العقلیة فان الحکم قد یتخلف عنها لمانع کالاحراق بالنار عن
الخشب المطلی بالطلق المحلول **قوله** ذکر القائلون بتخصیص العلة فی هذا المقام اقسام المانع وهی ثلثة لکنهم لما اخذوا فی تعداد الموانع اوردوا فیها المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم یکونا من قبیل المانع المعتبر فی تخصیص العلة وهو ما یمنع الحکم بعد تحقق العلة والمص غیر عباراتهم وعبر عن موانع الحکم بموجبات
عدم الحکم لشمول المانع عن الحکم وعن العلة انعقادا وافضاء والعمدة فی اقسام المانع هو الاستقراء والمذکور فی التقویم اربعة لانه اما ان یحیث لا یحدث معه شیء من الحکم

واما ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل اقوى لايكون تخصيصا لانه ليس لعلة ولان العلة في القياس ما يلزم من وجودها وجود الحكم للاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا اريد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور

فهو المانع من الابتداء وهذا الا فهو المانع عن التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كان كخروج النجاسة للحدث ثم النقص هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل بعدم مقاومة الرمي فالاندمال مانع تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاؤه الى القتل فكان مانعا للزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد فيتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شاننا الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا القيد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان علية النظر يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم اولا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يطلق الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقليد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المفروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة

ومنه فساد الوضع وهو ان تترتب على العلة نقيض ما تقتضيه لا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال ثبوته بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي فلانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن اتى اثبت في الفرع ما لا يضره كل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فهذا تعليم يعرف في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا ويكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اى في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنوجهه هذا اى توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود في الفرع مزاحمة اياه يعني ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رح مزاحمة المال القود ولا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل او اوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة ❊

قوله ومنها اى من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنها اى من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاب وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلة لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لا يقصد دون بر هدم وتمويه الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك لا يوجب المنع نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هو الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب اى القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص في الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له **قوله** ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه

۴۰۷

واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله يسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله اعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا تسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل

مبنيا عليه لما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا تغير حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلة وهذه ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الحدث كالماء فلهذا احتاج المصرح في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون تمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما لو قيل هذا المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكرنا ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس فقلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التقصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول الكلام في الانتقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة البينة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها بجواز ان يثبت بالنقل والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا دون النقض وفساد الوضع فان قيل قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله اعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيثبت الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بافساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بالمقصود والاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بدليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله وان كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان توجه المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر الى الدليل او الى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب غير

والكان بزيادة شئ عليه فهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الابتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي يتعين الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا افسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب المضي فيها كما لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء الشروع والنذر في هذا الحكم

المسموع لا تستلزمه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه المقصود بناء على انقلاب كل منهما واضطراب كل منهما كل ساعة والثاني هو القدح في الدليل من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطعون عليه بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاول يسمي معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم ابطال لدليله المستلزم لنفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون البطلان لدليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علة علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس هذا كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك هذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير حملا لا حجة **قوله** ان كان بزيادة شئ عليه يعني زيادة تقييد و تقرير او تفسير لا تبديلا وتغيير ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهرا للبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول اما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني اذا ادعى المعلل ان كان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب المضي بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزم الايفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم

والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر بحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم ما عليه المعلل في القلب ايضا لانه في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء ويكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد بها وانبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله لانه يختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان تثبيت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقول المسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة وهذا اقوى الوجوه فقوله المسح ركن لنظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولي عليها الولاية الاخوة كالمال علم نفي مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع اي بعدم القائل بالفصل فان كل من نفي الاجبار بولاية الاخوة نفي الاجبار بولاية الام ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وهو كالتي نظير الوجه الثالث نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب

استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم بطل لوجوبها بالنذر بحيا عا ولا يخفي ان هذا التقرير غير وافٍ بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تغيير نصا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم وجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** الاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجي الا بنقيض حكم المعلل الثالث ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المتحمل شمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا التقرير كلام المصرح وفي بعض الحواشي الموافقة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاول فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلت منكسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما ما ينبئ رد الشيء على سنته الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما يعني رد الشيء على خلاف منه كما يقبر هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم يتعرض التسوية ليكون اثباتها وفعال عوله ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثاني اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي بالقلب فاوجه ثانية في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة دليل آخر لا بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة للقسم الثاني من قسمي العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** كقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد بغيرها من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها الولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة والشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من العبادة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعترض لم ينفها بل نفى

كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثانى لكن يلزم من ثبوته من الثانى نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهى قلب العلة وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان الجلد لانه غاية والبكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غاية وجب فى الثيب غاية ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة يجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا فى الاوليين فكانت فرضا فى الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعنى جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا فى الاوليين لانه تكرر فرضا فى الاخريين والمخلص عن هذا اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعى رح فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول العرض الاستدلال من لزوم المنذر على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب لقربته وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو سبب القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها فكذا فى نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعى رح فقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى فى نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والثيب والبكر فيها سواء اى لا نقول ان الولاية فى المال علة للولاية فى النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة فى المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة فى الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا فى مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء فى نفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا فى شرطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما فى مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثانى ليسا بسواء فى القراءة لان قراءة السورة ساقطة فى الشفع الثانى وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفى علية المعلل غير مقبولة وان اقام على علية شىء آخر

لانه الاخ فوقع فى تعيين الحكم تغيير التقييد بالاخ ولزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ قريب فقرابة بعد الولادة فنفى ولاية يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجه صحته **قوله** وهو اى كون الاول ذا فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشىء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهى قلب العلة من قلبت الاناء وجعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو على والمعلول فرع وهو سفل فيقلب بجعلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفى علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصرح نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفى عليته لان معلول الشىء لا يكون علة له ومما يقال من انه معارضة فى الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى **قوله** والمخلص لا يرد به بالمخلص الجواب عن هذا القلب فقط بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا المخلص مختص بالتلازم لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوى الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما فى النذر والشروع وكالولاية فى النفس مع المال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة فى الاوليين والآخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال متبذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف فى الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف فى المال فى الحال كيلا يأكل الصدقة بخلاف النفس فانها يتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج فى النفس لعدم الكفو

فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا و كذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما ان عرضنا بان العلة الطعم في الاذخار و هو متعد الى الارز و غيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص مع ان العلة و هي لا تنفيه اي لان الحكم قد يثبت بعلل شتى و ان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فاذا اثبت احدهما تنتفي الآخر الا عند الفقهاء الا انه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الآخر فصل في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة موثرة و هي المعتبرة عندنا و اما علة يثبت عليها بالدوران دون التاثير و هي معتبرة عند البعض و ليست معتبرة عندنا و تسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية و هي اربعة الاول القول بموجب العلة و هو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف و هو يلجي المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف و لا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم و هو ما ربع او اقل

بعد ذلك و لا يحتاج في المال الكثرة فتنادينا قوله فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية و ذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون تقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب بالفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن و تقبل عند الشافعي رح لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية و ان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض علية لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في محل آخر و بهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى المجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى و ذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة و هذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا ابطال الكلام فيما اذا اثبت علية الوصف و ظهر تاثيره لا انا نقول نعم و لكن قطعا بل ظنا و ح يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا قوله و ان تعدى اي الشيء الآخر الذي ادعى المعترض علية الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه و ما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين و جريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل و المعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر و هذا بخلاف ما اذا انتهى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدي العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل و الوزن ثم يلتزم ان الاقتيات و الادخار ايضا علة له يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا اثبت علية وصف المعلل و تاثيره فاستفاده ثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهم يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح و ليس المراد انه يبطل علية وصف علية وصف المعلل و يثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة و اما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بمعنى غيبة الصحة الآخر بل كل منهما الصحة و الفساد و تعيينه الى معنى او وجه و فيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة و الفساد فان الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا انه اي و هو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما و لا اولوية بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط و اما وجودا و عدما و ينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بموثرة ليعم المناسب و الملائم فيصح الحصر في المؤثرة و الطردية و ليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة و المناقضة و فساد الوضع و لا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر و اسهل نعم كلام المصنف رح يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجي المعلل الى العلة المؤثرة و انت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع و هذا مما لا اختصاص له بالطردية قوله و هو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود و هذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه و يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع

فالاستیعاب تثلیث وزیادة فان غیر قال لیس تکراره فیمنع ذلک فی الاصل بل المسنون فی الرکن التکمیل کما فی ارکان الصلوٰة بالاطالة لکن الغسل لما استوعب المحل لا یمکن التکمیل الا بالتکرار وہنا المحل متسع ای فی مسح الراس المحل وہو الراس متسع یکمل الافعال بدون التکرار علی ان التکرار ربما یصیر غسلا فیلزم تغییر المشروع الاعتراض علی التقدیر الاول قول بموجب العلة وعلی تقدیر التغییر مناقضة لما صح لنا ان نقول ان اردتم بالتثلیث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستیعاب تثلیث وزیادة وان اردتم بالتثلیث التکرار ثلث مرات فنمنع ہذا فی الاصل ای لا نسلم ان الرکنیة توجب ہذا بل الرکنیة توجب الکمال کما فی ارکان الصلوٰة فالاعتراض علی تقدیر ان یراد بالتثلیث جعله ثلثة امثال ان الفرض یکون قولا بموجب العلة وعلی تقدیر التغییر وہو ان یراد بالتثلیث التکرار فالاعتراض ممانعة وکقوله صوم فرض فلا یتادی الا بتعیین النیة فنسلم موجبه لکن الاطلاق تعیین وکقوله المرفق لا یدخل فی الغسل لان الغایة لا تدخل تحت المغیا قلنا نعم لکنها غایة للاسقاط فلا یدخل تحته الثانی الممانعة وہی اما فی الوصف ای منع الوصف الذی یدعی المعلل علیته کقوله فی مسئلة الاکل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا یجب بالاکل والشرب کحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل ہی متعلقة بالفطر وکقوله فی بیع التفاحة بالتفاحتین بیع مطعوم بمطعوم مجازفة فیحرم کالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فہی جائزة کجواز الجید بالردی ہذا دلیل علی جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء ہذا دلیل علی جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادہا ای المجازفة بحسب المعیار فحض بما یدخل فیه ای فی المعیار واما فی الحکم عطف علی قوله وہی اما فی الوصف کما فی ہذه المسئلة ان ادعیت حرمة تنتہی بالمساواة لا نسلم امکانہا فی الفرع

ولا ملازمة اما التصریح عبارة المعلل کما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما یقتل غالبا فلا ینافی القصاص کالقتل بالمحرق فیجاب بان النزاع لیس فی عدم المنافاة بل فی ایجاب القصاص واما کحمل المعترض عبارته علی ما لیس مراده کما فی مسئلة تثلیث المسح وتعیین النیة فان المعلل یرید بالتثلیث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعیین تعیینا قصدیا من جهة الصائم والسائل یحمل التثلیث علی جعله ثلاثة امثال الفرض والتعیین اعم من ان یکون بقصد الصائم او تعیینه او تعیین الشارع حتی لو صرح المعلل بمراده لم یمکن القول بالموجب بل تعین الممانعة والثانی ان یلزم المعلل تعلیله ابطال ما توہم انه ماخذ الخصم کما اذا قال فی السرقة اخذ مال الغیر بلا اعتقاد اباحته وتاویل فیوجب الضمان کالغصب فیقال نعم الا ان استیفاء الحد بمنزلة الابراء فی اسقاط الضمان والثالث ان یسکت المعلل عن بعض المقدمات بشہرتہا فالسائل یسلم المقدمة المذکورة ویبقی النزاع فی المطلوب فی المقدمة المطوية وربما یحمل المقدمة المطوية علی ما ینتج مع المقدمة المذکورة نقیض حکم المعلل فیصیر قلبا کما فی مسئلة غسل المرفق فان المعلل یرید ان الغایة المذکورة فی الآیة غایة للغسل والغاية لا یدخل تحت المغیا فلا یدخل المرفق فی الغسل والسائل یرید انها غایة للاسقاط فلا یدخل فی الاسقاط فینبغی دخله فی الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعین منعها ثم لا یخفی ان ہذا المثال لیس من قبیل القیاس فضلا ان یکون العلة طردیة وفیه تنبیه علی ان الاعتراضات لا تخص القیاس بل تعم الادلة فان قلت کیف یکون ہذا المثال من القول بالموجب المعلل انما یلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا یلزم ذلک قلت المعتبر فی القول بالموجب التزام ما یلزمه المعلل تعلیله من حیث انه معلل وہہنا لا یلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما ہو غایة له وقد التزمه السائل فظہر بما ذکرنا ان المصرح لو اورد مکان مسئلة تعیین النیة مسئلة ضمان السرقة او نحوہا لیکون تنبیها علی الاقسام الثلثة لکان انسب قوله فالاستیعاب تثلیث وزیادة لان التثلیث ضم المثلین وفی الاستیعاب ضم ثلث الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واکثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل لیس من ضرورة التثلیث بل من ضرورة التکرار والنص الوارد فی الرکن انما یدل علی سنیة الاکمال دون التکرار وہو حاصل بالاطالة کما فی القراءة والرکوع والسجود بخلاف الغسل فان تکمیله بالاطالة فی غیر محل الفرض فلا بد من التکرار واما المسح فمحل الراس من غیر تعیین موضع دون موضع وہو متسع یزید علی مقدار الفرض فیمکن تکمیله فی محل الفرض بالاطالة والاستیعاب قوله علی ان التکرار ربما یصیر غسلا زیادة توضیح وتحقیق لکون المسکون ہو التکمیل بالاطالة دون التکرار ولیس باعتراض آخر علی ہذا القیاس لانه لا یناسب المقام قوله الثانی الممانعة وہی منع ثبوت الوصف فی الاصل او الفرع او منع ثبوت الحکم فی الاصل او الفرع او منع صلاحیة الوصف للحکم او منع نسبة الحکم الی الوصف فان قیل التعلیل انما ہو لاثبات الحکم فی الفرع فمنع الحکم فی الفرع یکون منعا للمدلول من غیر قدح فی الدلیل فلا یکون موجبا قلنا المراد منع

ان ادعيتما غير متناهية فلا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فان علة الحكم ان منع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علته في الفرع وقوله فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا فيمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا او كقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول اما المراد التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية لو بعد بيورزنه متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل سيورزنه متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل سيورزنه متعينا تمتنع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه لا يكون بعد صوم رمضان متنوعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فانا نمنع ان العلة في الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق بل انما لا يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية كقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقدم تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فيها يندفع المناقضة كما سياتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة كليتها فلا يندفع بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي رح فجعل الردة علة لابقاء النكاح يعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا بانت في الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ثم في المتن تتميم الدليل على تعليله مقرونا بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا وقوله لا ازواج باطلاق النية لتقع عن الفرض فلذا بنيته نفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا اصل

ان كان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان من شرط القياس ان كان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا تتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا اي في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذا الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير يعني ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد بهما تطهير حكمي فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة لو اريد بها يمكن بوجوه اخر سوى تفسير الكلام على ما سبق **قوله** ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وصل عن الباء الى اللفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما ظهور انه

قوله فظهر فساد ما قيل الخ رد لما قيل من ان يراد بالمثال بمنع غير مناسب لانه نظير من امثلة القسم الرابع لا الثاني ۱۲ سلمه
قوله فنقول ان ادعيتم المجازفة مطلقا وهذا القسم لم يذكره كلام ... الصريح ... عن ذكره لظهور فساده بما ذكره في الطال ... ۱۲ سلمه
قوله ... ۱۲ ...

المخلص

التقييد بالمطلق وهو باطل قوله المطعوم شيء فيه خطر فيشترط تكميله بالزيادة كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال لما كان الحاجة اليه اكثر جعله الشرع اوسع الرابع المناقضة وهي
تجري مجرى الصلوة والى الوضوء قوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيقال الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث
فمعقول لتم اي الوضوء تطهير حكمي يعني ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلنا كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة ضمير
يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيره بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في
ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة يستغني عنها اي عن
صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الغسل
تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس
كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا
اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد
كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع ما حكم بسراية النجاسة وتنجس بعض الاعضاء
بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية

الشافعي رح لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين ح في شرح
بان الشافعي رح جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح ح انت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل ان النكاح مبني على الردة قاطعة لما
فيكون منافية للنكاح ولا ابقاء الشيء مع المنافي لكان مستندا لاعتراض على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه احتياج فحصل الكلام انه ليس مما بين ان الحكم
العلة نقيض ما تقتضيه كذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي رح ذهب الى انه يقع عن الفرض لما ادى بنية مطلقة لان اطلاق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل يتعين
الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاخذ ان يحمل الاطلاق للفرض ليتعلق الاستحقاق به فيحمل الفرض وليس فيه فساد الوضع حتى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل
بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما تنازع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف ما يقتضيه
من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما ذكر وصف مشعر بالتغليظ في ردهم التخفيف وبالعكس لا يخفى ان المثالين
المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم شيء فيه خطر فيتعلق به قوام النفس بقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع والاشتراط الاحتياط
بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فينبغي ان يشترط التقابض في تمليك المطعوم
كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رح في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان
للصلوة فكيف افترقا ولما كان صحة بيان ان مراده بانكار الافتراق وجوب تسويتهما في اشتراط النية صرح المص رح ونقضه بتطهير الثوب عن النجاسة الحقيقية
فانه لا يشترط فيه النية فلا يبقى التقضي عن المناقضة بان يقال المراد بها تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ
نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا
التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فمعقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء
حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مبرد وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف
التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى
انها ثابتة كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة

اعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله فى التنقيح فهى غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين فى هذا الحكم وقد ذكر فى الهداية ان تأثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغى ان يقاس سائر المائعات على الماء فى تطهير الحدث كما قيس فى تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس فى الخبث باعتبار انها مائعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس فى الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان الوصف

اخرى وهى ان الوضوء قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهى مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص قصدا للتقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة فاشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع فى انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدى الرب فان قلت هو مامور به والغسل هو فعل اختيارى مسبوق بالقصد فلا يحصل الانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتب معناه تاهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤوا لذلك قلت لا كلام فى ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير طهورا الا بالشرط الذى ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام وقال فى الاسرار ان كثيرا من مشائخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعى الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول فى المسجد فان قيل فينبغى ان تشترط النية فى مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثانى ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة فى ازالة الحدث وافادة التطهير لما فى المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفى النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فالاكتفاء والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذى هو اقل البدن خصوصا الذى هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة فى ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقول فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقى الاعضاء فى الحدث الذى يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التى هى بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومنبهة لسراية الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمنى والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج فى غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامى فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمهما الله فى هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغيير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى النجس غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين فى الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء فى رفع الحدث كما صح قياسها عليه فى رفع الخبث

قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم بحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعلم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين فيدفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الحس ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجيس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة من البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه فلا منافاة بين عدم استقلال العقل بدركه شيئا وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل به او لا كان يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين في الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الحدث انما صح باعتبار مائعة وقليلة لمنزلة الماء وهو الا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لزوال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ينافي ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية وازالتها معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الآخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا حتى انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والنص واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وان المعنى في هذا المقام انما هو استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السمع والبصر وانما لم يتنجس الماء بملاقاة الخبث او الحدث لمكان الضرورة او الحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار بتصريح بقوله

وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الى آخر وهو اربعة
الانتقال انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علية الاولى او لاثبات الحكم الاول
او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة
فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان
يكون حكما يحتاج الى الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فيتنبه بالعلة الاولى الاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية
ويشتغل باخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على
الكلام الاول . كذا الثاني عند البعض لقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات
الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار

بقوله النصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما الثاني فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين الثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء
الاربعة فمن ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء
من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان
هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى
في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من
السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى
ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بالغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهو لا ينافي
جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها بان يكون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان يدرك
العقل معناه اي علته ويدرك لا بمعنى ان العقل يستقل بدرك الحكم ويستقل والحق يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بدركه
ولا خفاء في فساد ذلك قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة تطويل اي زيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود
الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطالب ايراد مثال او مثالين قوله فصل في انتقال السائل في قياس من كلام الى آخر مالكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس
خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر كان
انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة
القياس والا كان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا كان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في
المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال
الى حكم يحتاج اليه حكم القياس ان يثبت بعلة القياس قوله بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة ووضعهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من
دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وتدقيق ان الغرض من
المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض
اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في منع المعلل الانتقال من دليل الى آخر
لا الى نهاية نعم لو انتقل في الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا

واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى حجة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجازة اي اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص ونثبت هذا اي عدم نقصان الرق بالعلة الاخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصان الرق كالبيع وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي ذكرها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل. فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عندنا حجة للدفع لا للاثبات لان ابقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة قلنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته في حيوته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقب انارة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم الافقانتهما ... فان كنت اقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان ياتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثابت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام الدليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات وللدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظهر معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ترسل العقلاء الى من فارقوهم بلادهم كتبا كانوا فيهم المكاتيب ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وببقاء شرعنا ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع نقلها على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام لما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص ... موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعلم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل على عدم نزوله ونزل قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان نحو الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض

والصلح على الانكار لا يصح عنده جعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ؛ وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري
لان تلك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عندنا واذا قال
لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول
فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي في الممانعة في دفع العلل
الطردية والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رح في ولد المغصوب انه غير مضمون
لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان
هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان
واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه

العلة في حكم العدم بالنسبة الى المقابل

لا الى كون الاصل فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا الاثبات
ما لم يكن ولا الالزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فمم ودعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهته نقيضه وايضا لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء
بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي المدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم
لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء ام لا قوله والصلح على
الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رح لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع المدعي فينبغي ان يكون مسموعا
بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما
يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية
لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقول ولد المغصوب ليس بمضمون لانه
ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة
الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان
العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص والاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت
الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما
بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل
المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض
بينهما وتقابل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان

۵۱ قوله واعترض بانه اجاب عنه بان المعتبر هو الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يقم ههنا دليل قطعي ولا على اعتباره فلا يكون حجة على الغير كالظن الحاصل بالتحري ۱۲

۵۲ قوله فان عدم المالية فان قلت بين ان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم ثبوته بشهادة النساء مع الرجال لكن اي شيء فيه يوجب ثبوته بها قلت هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل

والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة
اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع
كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك
الآخر واجب واما الثالث فياتي حكمه ههنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل
بالاقوى واجبا لكن لا يسمى ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة يحمل
ذلك على النسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة

تغاير حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض
وجوابه ان اشتراطه واتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله وان تساويا قوة اشارة
الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
او التحكم لما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان
وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط
ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار
زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة
بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى
زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان
حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا
يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على
ما ذهب اليه المصحح لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى
الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح
لابتنائه على التعارض المبني على تماثل وحكم الصورتين الاخريين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى القوي واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين
المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح
بالقوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين
او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة
فهو ليس من قبيل تعارض المتساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ويصار ان امكن المصير من الكتاب
الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي ليصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور
فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف للقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة
يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه ولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض
بين سنتين فالميل الى قول الصحابي وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له

لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم الا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر رضه انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة تبقى الحكم على ما كان

تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تع عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الشاملة عن المعارضة وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك قوله كما في سور الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روي عن جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان نتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور المخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور المخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون احد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما لو حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة والطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رح حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث ثم توقع

وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قرائتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته

الاية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشتمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا بالكفارة فتكون الكفارة ثابتة في الغموس والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة في الاولى وعلى المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى وعلى المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب فحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء بالمعنيين فيحمل في كل موضع

الشك في زوال الحدث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة في وجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار تربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل في المضائق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا في عدم ضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه ح لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا قوله وهو اما بين آيتين او قرائتين يعني في آية واحدة كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القرائتين كما في قولهم جحر ضب خرب ماء شن بارد وقول زهير سفت الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس مخاطب تحفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القرائتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع ومستفيض مع ما فيه من رعاية اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القرائتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قالت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح العبرة عن الغسل هو المقدار الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من النبي عليه السلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ الاسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي اختيار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى

على ما يليق به ويحمل المواخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض ههنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لا يليق

من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمواخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في

المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في

الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين

الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمواخذة المواخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء

والمواخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الدنيوية لان معنى الكفارة ستتكره اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية دلت على عدم

المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض ثم ثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما

الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

بين مدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت

قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المواخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المواخذة عليها لانها من اللغو

وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المواخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المواخذة

في الآخرة والتي نفتها الثانية هي المواخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية

لما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشتمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن

اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة

لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الكلمتين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد

بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في

الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمواخذة يدل على ان المراد بها المواخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق

الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار الآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة

فلا تكرار وذكر المصنف رح في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمواخذة المواخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى

اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح حيث جعل نفي المواخذة عن اللغو في الآية الاولى

واثباتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المواخذة في الآية الثانية عن اللغو واثباتها في المعقودة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة

وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمواخذة

والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي

اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين اه واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله باللغو ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني

مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في [illegible] ولا وجه لجعل الكلام

في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمهما في الآية السابقة [illegible] اللغو التحقيق

ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في

الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المواخذة

عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث

فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا اذا كان دلالة كنفيس احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك فيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون محرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن تمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا اخبار يدل على ان الانسان انتفع بما في الارض قبل ورود محرم او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيتقرر الدليل بهذا الطريق ونقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شئ من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان انقطع قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرائع وظهور الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان ما لم يوجد له محرم ولا مبيح

قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف التاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال ام لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فنفي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا تطهرن فاتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجئ بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف وفي الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رح ليس ابعد من ذلك

قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية اي قد ورد اي انه كان قد ورد وعلى تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد [illegible] ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره [illegible] ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشئ المخصوص عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغير حكم شرعي اولا فان تكرر التغير زيادة على نفس التغيير

واعلم ان الشیٔ الذی لایوجد له محرم ولامبیح فان کان الانتفاع به ضروریا کالتنفس ونحوه غیر ممنوع اتفاقا وان لم یکن ضروریا کاکل الفواکه فعند بعض الفقهاء علی الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالی حکم باباحته فی الازل فهذا غیر معلوم وان ارادوا عدم العقاب علی الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة علی الحظر فان ارادوا ان الله تعالی حکم بحظره فغیر معلوم وان ارادوا العقاب علی الانتفاع فباطل لقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا وقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا وعند الاشعری علی الوقف فقد فسر الوقف تارة بعدم الحکم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الانتفاع به او لیس بممنوع والاول حظر والثانی اباحة ولاخروج عن النقیضین واجاب فی المحصول عن هذا بان المباح هو الذی اعلم الشارع فاعله او دل علی انه لاحرج علیه فی الفعل والترک وهذا الجواب لیس بشیٔ لان الخلاف فی شیٔ لم یعلم الشارع بالحرج فی فعله وترکه وعدم الحرج فمعنی کلامه ان الشیٔ الذی لم یعلم الشارع بالحرج فی فعله وترکه وعدم الحرج لم یعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الکلام شبه ولاخلاف هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناک حکم ام لا وان کان حکم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناک حکم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالی حکما اما بالمنع او بعدمه واما انا لانعلم ان الحکم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لانعلم ان الحکم عند الله تعالی خطر او اباحة ومع ذلک لاعقاب علی فعله وترکه فعلم انه لاخلاف بین من یقول انا لانعلم ان الحکم عند الله تعالی الحظر او الاباحة وبین من یقول بالاباحة اذ لامعنی للاباحة الا انه لایعاقب علی الفعل والترک وهذا حاصل عند من یقول لانعلم ان الحکم ایهما

التعیین فلا یثبت بالشک **قوله** واعلم ان الشیٔ الذی لایوجد له محرم ولامبیح اشارة الی مسئلة حکم الافعال قبل الشرع فان قلت مالایوجد له محرم ولامبیح قد یکون واجبا او مندوبا او مکروها قلت المراد بالمبیح ما یقابل المحرم فان الاباحة قد یطلق علی عدم المنع عن الفعل سواء کان بطریق الوجوب والندب او الکراهة وکانه قال الشیٔ الذی لم یوجد له دلیل المنع ولادلیل عدمه ای لم یعلم تعلق حکم شرعی به بناء علی عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هی لبیان حکم الافعال قبل البعثة فان کان اضطراریا کالتنفس ونحوه فهو لیس بممنوع الا عند من جوز تکلیف المحال وان کان اختیاریا کاکل الفواکه فحکمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفیة والشافعیة والحرمة عند المعتزلة البغدادیة وبعض الشیعة والتوقف عند الاشعری والصیرفی ومحل الخلاف هی الافعال الاختیاریة التی لایقتضی العقل فیها حسن ولاقبح واما التی یقتضی فیها العقل ففی عندهم ینقسم الی الواجب والمندوب والمحظور والمکروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفیه علی مفسدة فاما فعله فحرام او ترکه فواجب وان لم یشتمل علیها فان اشتمل علی مصلحة فاما فعله فمندوب او ترکه فمکروه وان لم یشتمل علی المصلحة ایضا فمباح وهذه المسئلة تورد فی اصول الشافعیة والاشارة علی التنزل الی مذهب المعتزلة فی ان للعقل حکما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لایوصف عندهم بشیٔ من الاحکام اذا تقرر هذا فنقول علی المبیح ان اردت بالاباحة الاحرج فی الفعل وبالترک فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فی الازل بذلک فلیس بمعلوم بل لیس بمستقیم لان الکلام فیما لاحکم فیه للعقل بحسن ولاقبح فی حکم الشارع فان استدل بان الله تعالی خلق العبد ومایتنفع به فالحکمة تقتضی اباحته تحصیلا لمقصود خلقهما والا لکان عبثا خالیا عن الحکمة وهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملک الغیر فیحرم التصرف فیه والحل بانه ربما خلقهما لیشتهیه فیصبر عنه فیثاب علیه فلا یلزم من عدم الاباحة عبث ویقال علی المحرم ان اردت حکم الشارع بالحرمة فی الازل فغیر معلوم او التقدیر ان لامحرم ولامبیح بل هو غیر مستقیم لان المفروض انه لم یدرک بالعقل حسنه ولاقبحه فی حکم الشارع وان اردت العقاب علی الانتفاع فباطل لقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا فانه یدل علی نفی التعذیب علی ما صدر قبل البعثة فان قلت الحکم بالخطر والعقاب علی الانتفاع متلازمان فکیف جزم ببطلان الثانی دون الاول قلت الحکم بالخطر لایستلزم العقاب لجواز العفو وقد یقال علی المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان ملک بحر لایترف وهو فی غایة الجود واخذ منه قطرة من ذلک البحر لایدرک بالعقل تحریمها فان استدل بانه تصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه فیحرم اجیب بان حرمة التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه عقلا ممنوعة فانها یبتنی علی السمع لو سلم فذلک فیمن یلحقه ضرر ما بالتصرف فی ملکه والمالک فیما نحن فیه منزه عن الضرر فان قلت اذا کان الخلاف فیما لایدرک بالعقل حسنه ولاقبحه علی ما ذکرتم فکیف یصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خالیا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لاینافی عدم ادراک العقل فیه بخصوصیته حسنه او قبحه واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحکم وتارة بعدم العلم بالحکم اما بمعنی نفی التصدیق بثبوت الحکم ای لایدرک ان هناک حکما ام لا واما بمعنی نفی تصور الحکم علی التعیین مع التصدیق بثبوت حکم فی الجملة ای لایدرک ان الحکم خطر او اباحة وهذا هو المختار عند المصرح اما الاول وهو المتوقف بمعنی عدم الحکم فبطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحکم لاتوقف والقول بانه سمی توقفا باعتبار العمل بمعنی انه یقتضی عدم العمل بالفعل تکلف وثانیها ان الحکم قدیم عند الاشعری فلا یتصور عدمه والتکلیف بالمحال جائز

ولقوله علیه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحدیث الا وقد غلب الحرام علی الحلال الی ما اذا کان احدهما مثبتا والاخر نافیا فان کان النفی یعرف بالدلیل کان مثل الاثبات وان کان لا یعرف به بل بناء علی العدم الاصلی فالمثبت اولی لما قلنا فی المحرم والمبیح وان احتمل بالوجهین ینظر فیه ای ان احتمل النفی ان یعرف بدلیل وان یعرف بغیر دلیل بناء علی العدم الاصلی ینظر فی ذلک النفی فان تبین انه بدلیل یکون کالاثبات وان تبین انه بناء علی العدم الاصلی فالاثبات اولی فما روی انه علیه السلام تزوج میمونة وهو حلال مثبت وما روی انه محرم ناف فانه اتفق علی انه لم یکن فی الحل الاصلی والاحرام حالة مخصوصة مدرک عیانا فکلاهما سواء فیرجح بالرواة اذ ورواه انه محرم ابن عباس ولا یعدله یزید بن الاصم ونحوه هذا نظیر النفی الذی یعرف بالدلیل اعلم ان نکاح المحرم جائز عندنا تمسکا بما روی انه علیه السلام تزوج میمونة وهو محرم وتمسک الخصم بما روی انه علیه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا علی انه لم یکن فی الحل الاصلی فالخلاف فی انه کان فی الاحرام او فی الحل الذی بعد الاحرام فمعنی انه

عنده فلا یتوقف تعلق الحکم بالفعل علی البعثة اذ لا موجب للتوقف سوی التحرز عن تکلیف المحال ورد بان تجویز تکلیف المحال لا یستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا یلزم منه ثبوت تعلق الحکم بالفعل قبل البعثة لجواز ان یمتنع بسبب آخر وتجویز التکلیف قبل البعثة لیس مذهبنا للاشعری بل هو بناء فی مذهبه فی الحسن والقبح ولا یصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما فی حکم الله تعالی محرم او غیر محرم فیباح واجاب الامام بانا لا نم ان عدم المنع فی حکم الله تعالی یستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فی فعله وترکه من غیر رجحان وهذا معنی اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج علی فاعله فی الفعل والترک وعدم المنع اعم من ذلک کما فی افعال البهائم واعتراض المصرح علیه ظ وتحقیقه ان هذا الاختلاف انما هو علی تقدیر التنزل الی ان للعقل حکما فی الافعال قبل البعثة فح لا یجوز ان یراد بالاباحة اذن الشارع فی الفعل والترک بل معناه جواز الانتفاع خالیا عن امارة المفسدة واما عدم الحکم الشرعی قبل البعثة فمما لا یتصور فیه خلاف ومنشاء هذا الاعتراض مع انه کلام علی السند عدم تحریر محل النزاع وتحقیق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذی لم یرد حکم من الشارع بعدم البعثة ولم یدرک فیه العقل جهة حسن او قبح کاکل الفواکه مثلا فهل للعقل ان یحکم حکما عاما بانه فی حکم الشارع ماذون فیه ام ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم یمنع عنه ای ما لم یدرک العقل انه ممنوع فی حکم الشارع لا یلزم ان یکون مباحا ای ماذونا فیه من الشارع العبد بعقله ای لا یدرک ذلک فلا یکون معنی کلامه ان الشیء الذی لم یعلم الشارع بالحرج فی فعله وترکه وعدم الحرج لم یعلم الشارع لعدم الحرج فیه لیکون حشوا علی ما ذکره المصرح بل یکون معناه ان ذلک الفعل لا یلزم ان یدل الشارع فاعله علی انه لا حرج علیه فی الفعل والترک بان یدرک ذلک بعقله وهذا کلام لا غبار علیه واما الثانی وهو التوقف بمعنی عدم العلم بان فی ذلک الفعل حکما لله تعالی ام لا فیغلط لانا نعلم قطعا ان لله تعالی فی کل فعل حکما اما بالمنع او بعدم المنع وللخصم ان یمنع ذلک ولا تناقض بین الحکم بالمنع والحکم بعدم المنع حتی یمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بین الحکم وعدم الحکم وهو لا یوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنی عدم العلم بان حکمه الاباحة والحظر فحق اذ التقدیر انه لا دلیل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا یساوی القول بالاباحة من جهة اتفاقهما علی انه لا عقاب علی الفعل ولا علی الترک ولا خلاف بینهما فی المعنی وفیه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فکیف یتساویان فظهر ان قوله ومع ذلک فلا عقاب لیس بمستقیم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها علی ما فسر فلا توقف قوله ولقوله علیه السلام دلیل آخر علی جعل المحرم ناسخا للمبیح وهو عطف علی قوله لان قبل البعثة کان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولی اذ لو جعل الثانی اولا یلزم تکرار النسخ یتغیر المثبت للنفی الاصلی ثم النافی للاثبات وایضا المثبت یشتمل علی زیادة علم کما فی تعارض الجرح والتعدیل یجعل الجرح اولی ولان المثبت موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید وعن عیسی بن ابان ان النافی کالمثبت وانما یطلب الترجیح من وجه آخر وقد دل البعض المسائل علی تقدیم المثبت وبعضها علی تقدیم النافی فلهذا احتاج المص الی بیان ضابط فی تساویهما وترجیح احدهما علی الآخر وهو ان النفی ان کان مبنیا علی العدم الاصلی فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدلیل فتساویا وان احتمل الامرین ینظر لیتبین الامر وعلی هذا الاصل الذی ذکره فی باب الروایة یتفرع الشهادة علی النفی بان یتساوی النافی والمثبت ان علم ان النفی بدلیل ویقدم المثبت ان علم ان النفی بحسب الاصل والا ینظر فیه لیتبین قوله واتفقوا علی انه لم یکن فی الحل الاصلی کانه یرید اتفاق الفریقین والا فقد روی ان النبی صلی الله علیه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا

تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة
مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف
بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح لنا
انها اعتقت بريرة وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل
بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء وآخر بنجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسال فان بين وجه دليله كان
كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك
عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاه ماء واحد بها ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان
تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فالمحرم اولى لقوله عليه السلام اذا اجتمع الحلال والحرام الحديث وعلى هذا الاصل
يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس
فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي رضي الله عنه بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اي في الاول اي في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وههنا اي في القياسين ليس اي التعارض
بجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما ياتي فكان واحد دليل
اي في حق العمل فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر
والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا
بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف ٤٢٢
بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منها اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس
القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من البعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك

من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما في
القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما
اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا ينفيان حجة في اصابة الحق والقلب المومن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فرجع اليه **قوله** فكل واحد
يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب
بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف
النصين فان الحق واحد منهما في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله** فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النصوص
والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام
والخاص ونحو ذلك والسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على
المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا
قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح
ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله وفرعه وعلته وامر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب
وقد اشار المصنف رح ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف عليته الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع

والذی ذکروا فی ترجیح القیاس اربعة امور الاول قوة الاثر ای قوة التاثیر کما مر فی القیاس و الاستحسان وکما فی مسئلة طول الحرة فان الشافعی رح

یقول یرق ماءه مع غنیة عنه فلا یجوز کالذی تحته حرة قلنا هذا نکاح یملکه العبد باذن مولاه اذا وقع الیه مهر یصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت یملکه

الحر وهذا اقوی اثرا ای قیاسنا اقوی تاثیرا من قیاس الشافعی رح اذ ازیادة محل حل العبد علی حل الحر قلب المشروع و تضییع الماء بالعزل باذن الحرة یجوز

فالارقاق دونه لان فی الاول تضییع الاصل و فی الثانی تضییع الوصف ونکاح الامة لمن له سریة جائز مع وجود ما ذکر من العلة

علی غیره وما عرف بالایماء مطلقا یرجح علی ما عرف بالمناسبة لما فیهما من الاحتیاط ولان الشارع اولی بتعلیل الاحکام ثم لا یخفی ان الراجح تاثیر العین ثم النوع ثم الجنس القریب

ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحکم لکونه المقصود اولی واهم من اعتبار شان العلة فیرجح تاثیر جنس العلة فی نوع الحکم علی تاثیر نوع العلة فی جنس الحکم وعند الترکیب ما ترکب من

راجحین یقدم علی المرکب من مرجوحین او مساو ومرجوح کتقدم المرکب من تاثیر النوع فی النوع والجنس القریب فی النوع علی المرکب من تاثیر النوع فی الجنس القریب

والجنس البعید فی النوع وفی المرکبین الذین یشتمل کل منهما علی راجح ومرجوح یقدم ما یکون الراجح منه فی جانب الحکم علی ما یکون فی جانب العلة وهذا معنی قوله و

اقسام المرکبات بعضها اولی من بعض وکل ذلک مما یظهر بالتامل فی المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذکر امور اربعة مما یقع به ترجیح القیاس وهی قوة

الاثر وقوة الثبات علی الحکم وکثرة الاصول والعکس **قوله** کما مر فی القیاس والاستحسان من ان الاستحسان[52] لقوة الاثر یقدم علی القیاس وان کان هو التاثیر اذا لعبرة للتاثیر

وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القیاس انما صار حجة بالتاثیر فالتفاوت فیه یوجب التفاوت فی القیاس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها

بل بالولایة الثابتة بالحریة وهی مما لا یتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد یقال ان العدالة مما لا یختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جمیع

ما یعتقد الحرمة فیه فعدل والا فلا **قوله** وکما فی مسئلة طول الحرة ای الغناء والقدرة علی تزوج الحرة واصل الطول علی الحرة ای الفضل فاتسع فیه بحذف

حرف الجر ثم اضیف اضافة المصدر الی المفعول فالحر الذی له طول الحرة لا یجوز له تزوج الامة عند الشافعی رح قیاسا علی الذی تحته حرة بجامع

ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاک بخلاف ما اذا لم یکن له طول الحرة وخشی العنت ای الوقوع فی الزنا فانه لا غنیة عن الارقاق

فیجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد علی نکاح الحرة فتزوج امة فانه لیس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصیل صفة الحریة وهو لیس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج

حرة علی امة فانه یبقی نکاح الامة لانه لیس بارقاق ابتداء بل بقاء علیه وهو لا یحرم کالرق یبقی مع الاسلام اذ لیس للبقاء ههنا حکم الابتداء وقلنا نکاح الامة

مع طول الحرة نکاح یملکه العبد فیملکه الحر کسائر الانکحة التی یملکها العبد وهذا اقوی تاثیرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحریة من صفات الکمال فینبغی ان یکون اثرها

فی الاطلاق والاتساع فی باب النکاح الذی هو من النعم والرق من الاوصاف النقصان فینبغی ان یکون اثره فی المنع والتضییق فاتساع المحل الذی هو

من باب الکرامة للعبد وتضییقه علی الحر بان لا یجوز له نکاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعکس المعقول لان ما ثبت بطریق الکرامة یزداد

بزیادة الشرف ولهذا جاز لمن کان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما یجاب[53] بان هذا التضییق من باب الکرامة حیث منع الشریف من تزوج

الخسیس مع ما فیه من مظنة الارقاق وذلک کما جاز نکاح المجوسیة للکافر دون المسلم **قوله** وتضییع الماء اشارة الی وجهی ضعف فی قیاس

الشافعی رح الاول ان الارقاق الذی هو اهلاک حکما دون تضییع الماء بالعزل لانه اتلاف حقیقة اذ فی الارقاق انما یزول

صفة الحریة مع انه ربما یرجی زواله بالعتق وفی العزل یفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولی فان قیل هذا

امتناع عن اکتساب سبب الوجود وفی الارقاق مباشرة السبب علی وجه یقتضی الی الهلاک قلنا[54] فی التزوج ایضا امتناع

عن ایجاد صفة الحریة اذ الماء لا یوصف بالرق والحریة بل هو قابل لان یوجد منه الرقیق والحر فتزوج الامة امتناع

عن مباشرة سبب الوجود الحریة فحین یخلق یخلق رقیقا لانه ینتقل من الحریة الی الرق بمعنی العقوبة والاهلاک انما هو

فی ارقاق الحر الثانی ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غیر مطرد لوجوده فیمن له سریة او ام ولد مع جواز نکاح الامة

۴۲۳

وكمافى نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفرة فاذا اجتمعا يصير كالكفر الغليظ وهو الكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما فى الطلاق والعدة والقسم والحد ولان الرقيق اشبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم انه مشبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة فاما فى المقارنة فقد غلبت الحرمة كما فى الطلاق والقرء اى لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما فى الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما فى الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله كما فى نكاح الامة الكتابية قوله وكما فى مسح الراس فان المسح فى التخفيف اقوى اثرا من الركن فى التثليث والثانى قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما فى اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع فى الودائع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان

قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان الرق اثرا فى تحريم النكاح فى الجملة كما فى نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما فى نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثانى فلما من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح المسلمة التى هى اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثانى فلان اثر الرق انما هو فى التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم فى المراة فان حلها مبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطى ولا تستحق عليه شيئا قوله واما فى المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا اباحة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلث وذلك فى الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو مجرد فى تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا فى جعل طلاق الامة اثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجىء لهذه المسئلة زيادة تحقيق فى فصل العوارض قوله كما فى مسح الراس يعنى على تقدير تسليم تاثير الركنية فى التثليث فتاثير المسح فى التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما فى اركان الصلوة قوله والايمان هو فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رح بكسر الهمزة يعنى لا يشترط نية التعيين فى الايمان بالله تعالى بان يعين انه

ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين انه الرد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان
ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه تعيين انه فعله لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول الضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا والامكان
فيه فضل فهو على المتعدي اى امكان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة فيكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان في ايجاب الضمان لا يلزم الاهدار لكون المماثلة تامة وان لم يوجب
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها و
الصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اى عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى من الفضل على المتعدي
نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
عند الله تعالى والتفاوت انما يقع بعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال
المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اى لو قلنا بعدم الضمان
فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله ولان
الوصف وان قل فانت اصلا بلا بدل والاصل وهو المنافع وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان
الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت
تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى او ضمان العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قوله يضمن بالعقد
يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة هي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب اوردها لترجيح القياس على القياس
بكثرة اعتبار الشرع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشرع المسح
في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في
المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات مع التالت كثرة

يودى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف وقع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة واطلاق النية في الحج قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة تماثل العين في التفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة
الاجزاء في جانب المنفعة فلو ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الخنطة من حيث الجودة واللون
وهذا معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب
الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف بعدم في التيمم ومسح الخف والجبيرة فرجح على تاثير وصف الركن
في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق
ان الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن قوة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال
شمس الائمة ان كل نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الاول يتبين امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المصنف اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف في نوع

تصدق النصاب على الفقير كلا او البعض لا بنية الزكوة ... الثمن في البياعات بيع الكل بنية التعيين ... قال المصنف ولان الوصف فان قيل فاتت اصلا ... الوصف ... ٤٢٥ ... ايجاب الضمان وانما يفوت لا الى بدل لانه لا يبقى للمتلف حق فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة لوجوبه بحكم الشرع

الاصول وهو قريب من الثاني والرابع هو العكس اي العدم عند العدم ❊ اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اسے

مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس ❊ فان كل ما ليس بمسح لا يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس من جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان اذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد هذا الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا ❊ وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم ❊ فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم ❊ فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل ❊ اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه ❊ فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس المال السلم في غير الربوي ❊ وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك اما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم ❊ مسئلة ❊ اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما اذا تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته ❊ اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي رح ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات اي يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف ونوعه في جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس معنى الطرد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصرح بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله** مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعيين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود وكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم على ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان القبض شرط صحة العقد او شرط البقائه على الصحة والى كل اشار محمد رح ويتوجه على الاول سوال هو ان شرط الجواز يكون مقارنا للعقد كالشهود في النكاح لا متاخرا عنه لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه كانه واقع في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح

٤٢٦

وذلك بالعارضي وذلك لان لبعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لاعبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لايتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلابد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رح رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكر والا مثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية

فصل ومن الترجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رح في ان الاخ المشتري لايعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص فهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا

مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع والاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى

بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والاحكم ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة **قوله** وذكر والا اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة او طبخا بحيث تزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من جهة وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان الفعل الغاصب به خلافي وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث **قوله** فصل لما تمم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصد كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدة والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس لمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف ويقل اجزاءه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاله وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملايمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون ابعد عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر واعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له

۴۲۷

لما ان کل دلیل مع قطع النظر عن غیرہ مؤثر فوجود الغیر وعدمہ سواء وایضا القیاس علی الشہادۃ فانہ لا یرجح بکثرۃ الشہود اجماعا فقولہ والقیاس عطف علی قولہ ان کل دلیل ثم عطف علی القیاس قولہ والاجماع علی عدم ترجیح ابن عم ہو زوج او اخ لام فی التعصیب فانہ لا یرجح بحیث یستحق جمیع المال علی ابن عم لیس کذلک بل یستحق بکل سبب علی انفرادہ ولو کان الترجیح بکثرۃ الدلیل ثابتا کان الترجیح بکثرۃ دلیل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رض فی الاخیر ای فی ابن عم ہو اخ لام فانہ راجح عند ابن مسعود رضی اللہ عنہ علی ابن عم لیس کذلک ای یستحق جمیع المیراث ویحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانہ یرجح علی الاخ لاب بالاخوۃ لام لان ہذہ الجہۃ ای جہۃ الاخوۃ لام تابعۃ للاولی ای الاخوۃ لاب والجہۃ متحد بہا ای جہۃ القرابۃ متحد لان الاخوۃ لاب والاخوۃ لام کل منہما اخوۃ فیحصل بہما ای بالاخوۃ لاب والاخوۃ لام ہیئۃ اجتماعیۃ بخلاف الاولین فیصیر مجموع الاخوتین قرابۃ واحدۃ قویۃ فترجح علی الاضعف فلا یرجح بکثرۃ الرواۃ ما لم یبلغ حد الشہرۃ فانہ یحصل ح ہیئۃ اجتماعیۃ ہذہ تفریعات علی عدم الترجیح بکثرۃ الدلیل فالرواۃ اذا لم یبلغوا حد التواتر لم یحصل ہیئۃ اجتماعیۃ اما اذا بلغوا فقد حصل ہیئۃ اجتماعیۃ تمنع التوافق علی الکذب وقیل بلوغ ہذا الحد یحتمل کذب کل واحد منہم واعلم انا نرجح بالکثرۃ فی بعض المواضع کالترجیح بکثرۃ الاصول وکترجیح الصحۃ علی الفساد بالکثرۃ فی صوم غیر مبیت ولا نرجح بالکثرۃ فی بعض المواضع کما لم نرجح بکثرۃ الادلۃ ولنا فی ذلک فرق دقیق وہو ان الکثرۃ معتبرۃ فی کل موضع یحصل بہا ہیئۃ اجتماعیۃ ویکون الحکم منوطا بالمجموع من حیث ہو المجموع وانہا غیر معتبرۃ فی کل موضع لا یحصل بالکثرۃ ہیئۃ اجتماعیۃ ویکون الحکم منوطا بکل واحد منہا لا بالمجموع واعتبرہ ہذا بالشاہد فان الامر منوطا بالکثرۃ کحمل الاثقال والحروب ونحوہما فان الاکثر فیہ راجح علی الاقل وکل امر منوط بکل واحد کالمصارعۃ مثلا فان الکثیر لا یغلب القلیل فیما بل واحد قوی یغلب الآلاف من الضعاف فکثرۃ الاصول من قبیل الاول لانہا دلیل قوۃ تاثیر الوصف فہی راجعۃ الی القوۃ فتعتبر وکثرۃ الادلۃ من قبیل الثانی لان کل دلیل ہو مؤثر بنفسہ لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحکم منوط بکل واحد لا بالمجموع من حیث ہو المجموع بخلاف الکثرۃ التی فی الصوم فان ہذا الحکم تعلق بالاکثر من حیث ہو الاکثر لا بکل واحد من الاجزاء فتکون من قبیل الاول ہذا ہو الاصل فاحکمہ وفرع علیہ الفروع وقولہ ولا القیاس بقیاس آخر عطف علی الضمیر المرفوع فی قولہ ولا یرجح ومعناہ انہ اذا کان العلۃ فی احدہما مغایرۃ للعلۃ فی الآخر لکنہما ادیا الی حکم واحد کما ان علۃ الربوا عند الشافعی رح الطعم وعند مالک الطعم والادخار فکل واحد من العلتین یوجب حرمۃ بیع الحفنۃ من الحنطۃ بحفنتین منہا اما اذا کان العلۃ فیہما شیئا واحدا لکن

قولہ لما ان کل دلیل یعنی ان الترجیح بقوۃ الاثر وذلک بالیصلح وصفا وتبعا للدلیل لا بما ہو مستقل بالتاثیر اذ تقوی الشیء انما یکون بصفۃ توجد فی ذاتہ ویکون تبعا لہ واما المستقل فلا یحصل للغیر قوۃ بانضمامہ الیہ بل یکون کل منہما معارضا للدلیل الموجب للحکم علی خلافہ فیتساقط الکل بالتعارض وہذا معنی تساوی وجود الغیر وعدمہ وربما یقال سلمنا ان الترجیح بالقوۃ لکن لا نم انہ لا یحصل للدلیل بانضمام الغیر الیہ وصف یتقوی بہ وہو کونہ موافقا للدلیل الآخر وموجبا لزیادۃ الظن قولہ خلافا لابن مسعود فی الاخیر وہو ما اذا ترک ابنی عم احدہما اخ لام بان تزوج عمہ امہ فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضی اللہ عنہ المال کلہ للاخ لام لانہما استویا فی قرابۃ الاب وقد ترجحت قرابۃ الاخ لام بانضمام قرابۃ الام لان العلۃ ترجح بزیادۃ من جنسہا اذا کانت غیر مستقلۃ والاخوۃ لام کذلک لکونہما من جنس العمومۃ باعتبار کونہا قرابۃ مثلہا لکنہا لا تستبد بالتعصیب فیکون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجیۃ فانہا لیست من جنس القرابۃ فلا یصلح للترجیح وعند الجمہور سدس المال للاخ لام بالفرضیۃ والباقی بینہما بالعصوبۃ فیقسم من اثنی عشر سبعۃ لابن عم ہو اخ لام وخمسۃ للآخر لان الاخوۃ لام وان لم تستقل بالتعصیب لکنہا تستقل باستحقاق الارث ولیست من جنس العمومۃ بل اقرب فلا یکون تبعا لہا فلا یصلح مرجحا بخلاف الاخوۃ فانہا جنس واحد تتاکد بانضمام الاخوۃ الیہ بمنزلۃ وصف الاثر حتی انہ لو اجتمع الاخوۃ لاب والاخوۃ لام لم یصلح اخوۃ الام سببا لاستحقاق الفرضیۃ قولہ ما لم یبلغ حد الشہرۃ تعرض للشہرۃ لانہا اذا کانت حجۃ فالتواتر بطریق الاولی الا انہ لما کان حد التواتر ما لم یبلغ حد الشہرۃ والتقارب اصلا بل لکون المشہور قد یسمی بالمتواتر علی رای تعرض فی الشرح للمتواتر وحاصل الکلام فی ہذا المقام ان الکثرۃ ان ادت الی حصول ہیئۃ اجتماعیۃ ہی صفۃ واحدۃ قوی الاثر کانت صالحۃ للترجیح لان المرجح ہو القوۃ لا الکثرۃ غایتہ ان القوۃ حصلت بالکثرۃ والا فلا فکثرۃ اجزاء العلۃ یوجب القوۃ کما فی حمل الاثقال بخلاف کثرۃ جزئیاتہ کما فی المصارعۃ لو المقام واحد فالرجوع الی القیاس عند تعارض النصین والحدیثین فقد سبق انہ لیس من قسم الترجیح قولہ ولا القیاس بقیاس آخر یعنی قیاسا یوافقہ فی الحکم وعدم العلۃ لیکون من کثرۃ الادلۃ اذ لو وافقہ فی العلۃ کان من کثرۃ الاصول لا کثرۃ الادلۃ اذ لا یتحقق تعدد القیاسین حقیقۃ الا عند تعدد العلتین لان حقیقۃ القیاس ومعناہ الذی بہ یصیر حجۃ ہی العلۃ لا الاصل

قولہ وہو ظاہر [illegible] فی اثبات [illegible] لیس الدلیل [illegible] فی افادۃ قوۃ فی الدلیل [illegible] قال زوج [illegible]

428 قولہ [illegible]

قولہ [illegible]

قولہ [illegible]

٤٢٩

المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياسان واحد هم كثرة الاصول فيه انه يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى ما
قال لا يصلح علة لا يصلح مرجحا ولهذا اذا جرح احد بما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان شقصين متفاوتين والشافعي رح لا يرجح صاحب
الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا يقسم
عليها والمراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي تحصيل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي
تحصيل المعلول فيها فان المعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة بل هو ثابت بها لا منها فلا يقسم
عليها وباب الاجتهاد وشرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا

قوله وعلى هذا المعنى كما ان كل ما لا يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما لا يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له
لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم من ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم ترجيحه بكثرة العلة بمعنى ان
يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان
قيل سبب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناية قلنا لان الانسان
قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة
لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد بالشفعة
ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي
لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رح اثلاثا ثلثه لصاحب
السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من منافع الملك اي من مرافقه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك
والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان
تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزائه فلو جعل كل جزء من العلة علة يحصل من المعلول بحسبه لا بحسب اجزاء الاول وهو فاسد قوله باب الاجتهاد لما
كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من
نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه ومعنى معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم شرعي وشرط الاجتهاد ان
يحوي العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى
اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثل ان يعرف في
قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان وباقسامه من الخاص
والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان
معرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب
الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او احاد
معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل
الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامها

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فحسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نقصان صنوفي حادثة لا يعدو الحق العاقا فكيف اذا ورد والمعنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد المعنى نظيره على النساء فاما القول بوجوب الزكوة فيها قياسا على الذهب والفضة ونفى وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف الى الحاجة فمعنى القياس ان المعنى الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في الذهب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا بد ان يكون كل منهما اذ ولا تناقض لا يرد على ذلك انهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما ×

عني بالطريق الاول　　ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا ما ينتهي الى قولين في شيء بعينها

ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده وغير واجب على آخر وعلى مقلديه اقتضى الحكم يكون بعضهم فذهب بعضهم الى ان الجميع في الحقيقة وبعضهم الى كون المعين الحق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقيقة الحكمين استدل الاولون بان الحكم لو كان على تعدد في المسائل الاجتهادية لزم الخلف بالاطلاق على عدم التعدد لا يوجب التضاد بل الحكمين في الحقيقة وبطل الايجاب لا يجب التناوي بجوازان يثبت التضاد بما على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز ان يختار ايهما شاء من غير تعين من اجتهد وطلب لبيل المقصد وهذا معنى سقوط الاجتهاد وانه باطل لان المقصد انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يجب عقلية فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانا لو تساوت في الحقيقة الا ان المعتبر بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده فلا يجوز له ان يختار غيره الا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه يلزم التفريق بين الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار الحق اي لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيمكن من اختيار الحق اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيها الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا فلو حصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد واعلم ان مراد المستدل انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق لمجرد اختيار الحكم بلا دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بالطلب وما ينال بلا طلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى المناضل كل احد في الطلب المبلي عذرا وفي ما دل على هذا لا يرد الاعتراض قوله ولنا احتج اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عند من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت وذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم نسير بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يقتضي مزاحمة فضل الحضور والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بالفريقين كما قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والاولى الصحيح الاستدلال على الاصول اما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت لما ثبت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا يعدو فيه نظرا لان القياس عند الخصم ليس مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان في حادثة لا يتعدد الحق فكذا ما في معناهما اي كيف تعدد الحق اذا ورد المعنى اذا ورد المعنى نظيره على النساء فاما القول بوجوب الزكوة فيها قياسا على الذهب والفضة ثم القول بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما معروف الى الحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدل ان علم [illegible] يدل كل منهما [illegible] لا يكون يدل كل منهما [illegible] لهما ×

في الطريق الاول — ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا

ان يكون الشيء [illegible] لتعليله [illegible] النساء الجميع [illegible] الى [illegible]

[illegible]

عدم [illegible] المعادث [illegible] دليل آخر واستدل الآخر [illegible] للمجتهد وهو مذهب سقوط الاجتهاد [illegible] الحكم [illegible]

[illegible]

[illegible] تحقق [illegible]

[illegible] ان التعدد [illegible]

[illegible] اختلاف [illegible] المجتهدين [illegible] اختيار [illegible]

[illegible] سقوط الاجتهاد [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] الحق [illegible] قوله تعالى ففهمناها سليمان [illegible]

[illegible] داود عليه السلام [illegible] سليمان [illegible]

الحرث [illegible] صاحب الغنم [illegible] داود [illegible] عليه السلام بالاجتهاد [illegible]

سليمان [illegible] ولو كان كل من الاجتهادين [illegible] الحكم [illegible] ولم يكن [illegible] تخصيص سليمان بالذكر جهة

فانه [illegible] على الحكم [illegible] في هذا المقام [illegible] على جواز اجتهاد الانبياء [illegible]

خطائهم فيه على ما ثبت [illegible] في موضعه [illegible] سليمان [illegible] والحكومة التي هي احق وافضل [illegible]

سليمان عليه السلام [illegible] وكلا آتينا حكما وعلما [illegible]

تجاوز [illegible] ما نقل انه قال سليمان عليه السلام [illegible] بالفريقين كله قال [illegible]

[illegible] الاحاديث والآثار الدالة على [illegible] الاجتهاد [illegible] وان كان من قبيل الآحاد [illegible]

المعنى [illegible] الاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان [illegible] القياس [illegible] النص [illegible]

وقد اجمعوا على ان الحق [illegible] واحد لا يعرف [illegible] القياس [illegible] الاجتهادي [illegible] ان يكون

والتكليف بالاجتهاد لعدم جواب قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا الاصابة فاذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل دليله الاجر وانا مسئلة القبلة
فان صنا دصلوة من خالف الامام عالما حالة يدل على مذهبنا فانا نعدم اعادة المخطى للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى
المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم علمه عن اصابتها مقام اصابتها باتباع اختلف علمائنا رحمهم الله في المخطى فعند البعض مخطى ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى
الدليل بالنظر الى الحكم مارويناه بقوله عليه السلام اي اخطأ اخر من الطريق الخطأ من الحديث لقوله عليه السلام في اسارى بدر حين انزل لولا
كتاب من الله سبق الاية لو نزل العذاب ما نجى الا عمر هذا هو القول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء اذ لو كان المجتهد
لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد تم هذا الحديث في قصته من الركن الثاني من الكتاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء
وهذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر
الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون اتيا بما كلف من الاعتبار وليس في وسعه
اقامة الدليل القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية مع ان كليهما اتيا حكما وعلما لكن سليمان

المطلوب

خص باصابته
فاما القياس ونحوه من الادلة الظنية كعموم الكتاب والسنة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما
لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان الفعل محظورا ومباحا وصحيحا وفاسدا وواجبا وغير واجب ممتنع لاستلزام اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع
لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة
لشخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بصريح النصوص وعموما من غير تفرقة بين الاشخاص
الا فيما خص في الخصوصيات على السواء ولا يخفى ان ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص وجد
اجماعا والاصوب ان يقال لا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد منهما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا
فيما اختلفا فيه فان الحنفي يقول الاخر بحرمته ولم يرجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما ايضا اذ التخيير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع
المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا قلد مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في
الوسع ولغيرها لما ادم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حتى ينظر الى رعاية شرائطه
بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف ليفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد
مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور ان يكون حقا بالنظر الى الدليل بحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله
كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد ولم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه ويشبه هذا
ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو قوله
بل المعنى ههنا ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاعتقاد كل منهما جهة القبلة قوله وهو وجه الله تعالى
اي المقصود من الجهة التي هي رضى الله تعالى وارسالها عند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء
اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاحكام الشرعية والادلة الظنية ان تتنافى المطالب والاحكام
مع رعاية الشرائط بقدر الوسع الطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاده او داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه و
الامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل
جهلا او خطأ وقد يقال بانه لا دلالة في الاية على الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها
حكما وعلما لما كان لذكره في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي علما وحكما في الجملة

قوله والتفسير ويكون حكما شرعيا لان المؤدي الى التعطيل هو الحكم الشرعي المنصوص من الشارع عليه والما وقع في التعطيل صح واما الاحكام المتنافية فالتنافي ظاهر بالحقيقة المختلفة وايضا من يعمل واحد ويمكن ان يكون دليل من نصوص مختلفة دينيا في التناقض ثم التحقيق بعده وقبلها ثم اجاب بان الدليل صحيح فهذا اذا كان اصل

وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في اسارى بدر من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي عليه السلام ما بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسّكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا والله تعالى اعلم بالصواب القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم

قوله وتنصيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان ثوابه ايضا كذلك تورايعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسّكم اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسّكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن والقتل وقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسّكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا انتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب فهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب لانه اتى بما في وسعه لا يعاتب الا ان يكون معذورا لو ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على البعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقائد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمط هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم فيه ومباحث المحكوم به وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر ضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيد التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا وانا القي عليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بالشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد

٤٢٤

وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ولهذا وردت الابحاث في ثلثة ابواب + اعلم اني قد اخترعت تقسيما حاصرا اجماليا وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة باب في الحكم + وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق شيء لشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب لك او نحوه + اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون شيء ركنا لشيء او علة او شرطا فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالها فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به + كملك المتعة وملك المنفعة وهو ثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة

الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان تكون اولى او احق بمعنى الرخصة والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيصير اربعة اقسام والثاني اعني ما يتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان كان يتوقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة قوله وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يثبت بالقياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب والمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه طلب المكلف بان يجعل سببا لشيء او شرطا وغير ذلك واما فيما هو اثر فعل المكلف كملك الرقبة والمتعة والمنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يسمى محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف وعد الاباحة منه تغليبا لكونها احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب فاياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه اثر ثابت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق الشيء بالشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فهي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ما على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع بمعنى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وتقييد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصد الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي

وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم وكونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فيه المقاصد الاخروية **فاما ان يكون حكما اصليا** اي غير مبني على اعذار العباد **او لا يكون فالاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه** اي منع الترك **فان كان هذا** اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك **بدليل قطعي فالفعل فرض او بظني فواجب او بلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام او بلا منعه فمكروه او استويا فمباح**

اعتبارا وليا ليس حاضرا اذ ترابين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجي من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير **قوله** في المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم الايصال اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما يثبتان بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد وعند الشافعي رح الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا مشاحة فيه ولا احتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن منافيا للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره فالانعقاد اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد **قوله فالفعل فرض** اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند المشائخ بالنص عليها او على دليلها وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض الواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كالاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق

فالفرض لازم علما وعملا حتی یکفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا یکفر جاحده بل یفسق ان استخف باخبار الآحاد اما اما ولا فلا ویعاقب تارکهما + ای تارک الفرض والواجب الا ان یعفو الله تعالی + والشافعی رحمه الله لم یفرق بین الفرض والواجب التفاوت بین الدلیلین + الکتاب وخبر الواحد + فان الکتاب نقل بطریق التواتر وخبر الواحد لم ینقل کذلک یوجب التفاوت بین مدلولیهما + فیکون الحکم الذی دل علیه محکم الکتاب ثانیا للتنا والحکم الذی دل علیه بحکم خبر الواحد ثانیا بغلبة الظن + وقد یطلق الواجب عندنا علی المعنی الاعم ایضا + ای اعم من الفرض والواجب بالتفسیر المذکور وهو ان یکون الفعل اولی من الترک مع منع الترک اعم من ان یکون هذا المعنی بالمعنی القطعی او الظنی + فیصح ان یقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدی وترکها یوجب اساءة وکراهیة کالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وترکها لا یوجب ذلک کسنن النبی علیه السلام فی قیامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق علی طریقة النبی علیه السلام عند الشافعی رحمه الله وعندنا تقع علی غیرها ایضا فان السلف کانوا یقولون سنة العمرین

کالملک ایضا من صفاته اذ الانتفاع والوطی فعل المکلف ولا منافاة بین کون الحکم صفة لفعل المکلف واثراله ثم لا یخفی ان الحکم الغیر الاصلی اعنی الذی یبتنی علی اعذار العباد ایضا متصف بهذه الاحکام کالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنی لتخصیص بالمعنی الاصلی قوله فالفرض لازم علما ای یلزم اعتقاد حقیته والعمل بموجبه لثبوته بدلیل قطعی حتی لو انکره قولا واعتقادا کان کافرا والواجب لا یلزم اعتقاد حقیته لثبوته بدلیل ظنی ومبنی الاعتقاد علی الیقین لکن یلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة علی وجوب اتباع الظن فجاحده لا یکفر وتارک العمل به ان کان مأولا لا یفسق ولا یضلل لان التاویل فی مظانه من سیرة السلف والا فان کان مستخفا یضلل لان رد خبر الواحد والقیاس بدعة وان لم یکن مأولا ولا مستخفا یفسق لخروجه عن الطاعة بترک ما وجب علیه والی هذا اشار بقوله ویعاقب تارک الفرض والواجب للآیات والاحادیث الدالة علی وعید العصاة الا ان یعفو الله تعالی بفضله وکرمه او بتوبة العاصی ومذمته للذنب ومن ابداله علی العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالی فیجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهی مسئلة وجوب الثواب والعقاب علی الله تعالی قوله والشافعی رضی الله تعالی عنه لم یفرق بین الفرض والواجب لا نزاع للشافعی رحمه الله فی تفاوت مفهومی الفرض والواجب فی اللغة ولا فی تفاوت ما ثبت بدلیل قطعی کمحکم الکتاب وما ثبت بدلیل ظنی کمحکم خبر الواحد فی الشرع فان جاحد الاول کافر دون الثانی وتارک العمل بالاول مأول ولا فاسق دون الثانی وانما یزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوی الی معنی واحد وهو ما یمدح فاعله ویذم تارکه شرعا سواء ثبت ذلک بدلیل قطعی او ظنی وهذا مجرد اصطلاح فلا معنی للاحتجاج بان التفاوت بین الکتاب وخبر الواحد یوجب التفاوت بین مدلولیهما او بان الفرض فی اللغة هو التقدیر والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علینا والواجب ما سقط علینا بطریق الظن ولا یکون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعی ساقطا علینا علی ان للخصم ان یقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوی فلا نسلم امتناع ان یثبت کون الشیء مقدرا علینا بدلیل ظنی وکونه ساقطا علینا بدلیل قطعی الا تری الی قولهم الفرض ای المفروض المقدر فی المسح هو الربع وایضا الحق ان الوجوب فی اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنی الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجیب ثم استعمال الفرض فیما ثبت بالظنی والواجب فیما ثبت بالقطعی شائع مستفیض کقولهم الوتر فرض وتعدیل الارکان فرض ونحو ذلک ویسمی فرضا عملیا وکقولهم الصلوة واجبة والزکوة واجبة ونحو ذلک والی هذا اشار بقوله وقد یطلق الواجب عندنا علی المعنی الاعم ایضا فلفظ الواجب ایضا یقع علی ما هو فرض علما وعملا کصلوة الفجر وعلی ظنی هو فی قوة الفرض فی العمل کالوتر عند ابی حنیفة رحمه الله حتی یمنع تذکره صحة الفجر کتذکر العشاء وعلی ظنی هو دون الفرض فی العمل وفوق السنة کتعیین الفاتحة حتی لا یفسد الصلوة بترکها لکن یجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة کما اذا قال الراوی من السنة کذا یحمل عند الشافعی رحمه الله وکثیر من اصحاب ابی حنیفة رحمه الله علی سنة النبی علیه السلام وعند جمع من المتاخرین وهو اختیار فخر الاسلام یطلق علیها وعلی غیرها ولا تنصرف الی سنة النبی علیه السلام بدون قرینة بدلیل قولهم سنة العمرین ولا یخفی ان الکلام فی السنة المطلقة وهذه سنة مقیدة وبهذا یخرج الجواب عن قوله علیه السلام من سن سنة الحدیث فان قوله من سن قرینة صارفة عن تخصیصه بالنبی علیه السلام ولا نزاع فی صحة اطلاق السنة علی الطریقة علی ما هو المدلول اللغوی ولا خفاء فی ان المجرد عن القرائن ینصرف فی الشرع الی سنة النبی علیه السلام للعرف الطاری کالطاعة تنصرف الی طاعة الله تعالی وطاعة رسوله صلعم وقد یراد بالسنة ما ثبت بالسنة کما روی عن ابی حنیفة رحمه الله ان الوتر سنة وعلیه یحمل قولهم عیدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة ای واجب

والنفل يثاب فاعله ولا يسيئ تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو + الضمير يرجع الى النفل + لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح لانه مخير فيما لم يفعل بعد + اى بعد ما ادى جزء منه + فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم + اى النفل بالشروع + لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها + اى الى صيانة ما اداه + الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدي اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى + اى صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا + والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام بعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشيئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما

قوله والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يلزم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يلزم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كذا ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة معمولة في الدين وسيرة للنبي بخلاف النفل **قوله** وهو اى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يواخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات بعد تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا ابيح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدي ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدي فان قيل الابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له وهو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان البطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدي سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معتبر بمنزلة المتضائفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على صحة الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدي هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة قلنا الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل ان صيانة المؤدي يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدي فيتعارضان فالجواب ان الترجيح بالمؤدي اولى من العكس اي صيانة المؤدي اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدي قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدي الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدي ثم ابقاء الشيئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدائه وتحصيله فاذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى **قوله** والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل

والحرام لغيره كاكل مال الغير فالحرمة ههنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل اى الحرام لغيره وفى الاول + اى الحرام لعينه + قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل ههنا اصلا فى الحرام لعينه + اصلا والفعل تبعا فيوصف بالحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته الفعل الا انه اطلاق المحل ويقصد به الحال كما فى الحرام لغيره + ففى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال + لمجازيته فى المسند اليه ههنا فى المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة + والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب عند محمد رح لا بل هذا + الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن لغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني + والمراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول + اى الذى هو حكم اصلى + فى مقابلتها + اى فى مقابلة الرخصة + يسمى عزيمة +

على الحال وهو مبنى على حذف المضاف اى حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البير فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاتها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام آثار الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رح فى ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما فى قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وبما تقرر بان وذكر فى الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وعند محمد رح ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظنى فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعى سمى حراما والا سمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بقطعى سمى فرضا والا سمى واجبا **قوله** واما الثانى من قسمى ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى واباحتها للمكره رخصة لانها غير اصلى بل مبنى على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهو اما فرض + الضمير يرجع الى العزيمة + او واجب وسنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر + اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا الكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد عن حقيقة الرخصة من الآخر + اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الآخر + فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها + اي بالقتل او القطع فيسان حرمة الكفر قائمة ابدا + لان المحرم الكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبارات لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما انفرد به المصنف وهو يخالف اصطلاح القوم واما دفع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود آخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر وقيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء ونسخا التحريم وتخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب الوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى التخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا ولا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لابد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب وسنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه الوجوب والترك لا يبقي كونه حرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم

لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلا ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ففي درجة فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان اذا اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان العمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة + فما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب مشهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب لان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو الاستثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول من كونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان والحكم الاصلي فيه الحرمة ليس فيه شبهة كون استباحة الافطار حكما اصليا فيكون الاول اوجه بكونه رخصة والثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا

يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في الصلوة نفلا او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم والرجحان ح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف اولة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة لقيامها ويدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن **قوله** حسبة اي طلبا للثواب هو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه فقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال وما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح الترك اذا خاف على نفسه ان حق الله انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد لفرضية وفي كل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه في التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم لم

من الامر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة ومن الثالث
ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث
كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط
فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة ههنا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام

بان هذه صدقة الحديث

والمكره فى الصبر مستديم العبادة مستقيم على الطاعة فيوجر قوله من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك حتى جعل مثالا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط
قتل النفس فى صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض
موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن
لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا لغيرنا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف
النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير قوله فمن حيث انه
سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثانى ايضا رخصة سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط
لسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان
فى المجازية بعيدا عن الحقيقة قوله كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم
حتى يفسد السلم فى المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا لتحقق
القدرة على التسليم ولان النبى عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى وفى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلى ليتحقق كونه رخصة وانما
لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون العجز عن التعيين والا لباعه مساومة من غير وكس فى الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند
الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان
نص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء
من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان قوله تع الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه
هو الضمير المستتر فى حرم اى قد فصل لكم الاشياء التى حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى اضطررتم اليه مصدرية وضمير اليه عائد الى
ما حرم اى فصل ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم
لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لائق ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء
من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يشعر
بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم المواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر
الاباحة فاما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوت النفس اى البنية الانسانية
لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والخلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة
النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض

روى عن عمر رضـ انه قال انقصر الصلوة ولانخاف شيئا فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رضى الله عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لايدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سوال عمر رضـ دليل عليه اذ لوكان والا على عدم الحكم لما سال عمر رضـ ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بالايحتمل التمليك اسقاط محض لايحتمل الرد وان كان اى التصدق ممن لايلزم طاعته كولى القصاص فههنا اولى اى فى صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لايحتمل الرد ثم عطف على قوله لقوله عليه السلام ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط والرفق ههنا متعين فى القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط لها صوم المسافر وفطره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفى غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون اداء الفرض مساو فيهما واما القسم الثانى من الحكم وهو الذى يكون حكما تعليق شئ بالشئ آخر فالشئ المتعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ماذكرنا فى القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشئ

وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح والخلال تركيب البدن **قوله** روى عن عمر رضـ الراوى هو على بن ربيعة الوالبى قال سالت عمر رضى الله عنه مابالنا نقصر الصلوة ولانخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله عنه فيما اقصر الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سوال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السوال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولايخفى ان سياق القصة مشعر بانكان مبنيا على مفهوم الشرط والمصرح لم يرض بما سابراس حتى جعل سوال عمر رضى الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لايدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان والا عليه لفهم لم السؤال وهو مم يجوز ان يكون السوال بناء على وقوع العمل على خلاف مفهوم كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما فى هذه الآية فان الغالب من احوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب بعض الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا فان فى آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير فى المكاتب وفى آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولايخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على انه الآية فى قصر اجزاء الصلوة **قوله** التصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط لايحتمل الرد احترز بقوله مالايحتمل التمليك عن التصديق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا لايرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر لان فى كل منهما رفقا من وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى ولايرد تخيير من قال لله على ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فانه مخير بين صوم السنة ووفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولايرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان التنفل اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان فى ثبوت الحاصل وهو الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة فى التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احد المصليين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو فى اداء الفرض **قوله** على ماذكرنا فى باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشئ ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب فى الشئ الآخر لا الايجاد كما فى العلل العقلية ثم لايخفى ان العمدة فى مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور فى وجه بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجه

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه اشكان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فيقول الركن الزائد شيء اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب ونظير هذا اعضاء الانسان فالراس ركن تنتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشائخنا رح بينهما اي بين العلل العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط +

اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التقصي عنه انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فان قلت تمثيله في ذلك باللسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزء منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان الحقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان لبعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون لزيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او لفظ الزائد مجاز والاول اوفق لكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هي الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على اختاره فخر الاسلام عاد لو افي هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف رح تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم والمعنى او الحكم ولو جا اخراج كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام والآخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وجه في نسخة كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه خبره العلة وتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه وترتبه عليه وايما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** هي مقارنة لا نزاع

كالمعلق بالشرط على ما ياتي علة اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال اوجب الحكم به من حيث الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة يشبه الاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تاخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشائخ كابي محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يميل الى انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قد قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشائخنا من فرق فقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمان بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها البعدية الزمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد البعدية الذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال لحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري يثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون العلة اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم تخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف الموثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيها النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى جهة التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي او يمضي مدة الخيار او يخير من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها الى الاجارة تشبه الاسباب هذا استدراك من كونها علة والمصنف بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة

وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب

من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم وتوقف الحكم على الواسطة اي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال اذ لم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق تملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد من حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا ضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة يوجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى ثم ان القيمة وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا خفاء ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقيقة العلة المستقلة لكان النصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه

175

حتى يوجب صحة الاداء بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما لاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء قائم المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان

النماء شبهة العلية كان النصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه تراخي حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع اي المزكي ضمن وكذا ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب من حيث انه تخلل بينهما واسطة بين الحكم واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فتحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب مثلا علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب

فان الدلالة سبب حقيقي لا شبهة العلة اصلا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا اندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلة انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجئ فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفي ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخي حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخي الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبهه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف رح هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به في البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف رح في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم ثم هو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين تلازم تساويا على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المودي زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول مع النصاب كاملا فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول فالحاصل ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير

زكوة دو صار المؤدى زكوة عند الاداء شرطه اما المعرف صنه ١٢

واما بالشبهة العلية كجزء العلة فيثبت به يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين هما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك المعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث شارك القريب لا بغير جنبه وفي الثاني لم يرض وان تاخر القرابة يثبت بها اي العتق يثبت بالقرابة

لا بالملك تحقق التراخي فرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود وعند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا الكل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو المعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام رح فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص رح الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب **قوله** واما بالشبهة بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى هذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس هو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فثبت به ربوا النسيئة لان شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت العلة ذات الوصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا ذا شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المص رح صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة ما يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رح وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا

حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم اذا ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما +

فعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه لا فاته لا رضي منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم على السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصلا وفي قوله لا يعتبر جهله اشارة الى قوله حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه غرم للشريك قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق او لو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الآخر بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح وقد يخص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة لعدم الرضى قوله وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس سببا من صنعه ويمكن ان يتصور تاخير القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه قوله وباقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو يقتصر على مجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يكون مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المائين بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته ومالكه وتمكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤدي اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤدي اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اجتمعا الوطي الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولهذا اسماه الامام السرخسي رح السبب بمظاهر الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله لما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام يدل على تحققهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم

فالقسم الذي ذكرنا وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطي الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمروا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة المضافة الى السبب فالسبب حقيقي نحو ان تكون اي العلة فعلا اختياريا فالسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال لسرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فحصل الاستيلاد بها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد

بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين اما وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب ان يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم يوضع له ولم يؤثر فيه وانما طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة القضاء من القاضي واختيار الولي القصاص وعند الشافعي رح يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان معنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي ان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون

۴۴۹



بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لا يصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه فدفع فوجأ به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه يضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والعتاق والنذور المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت فعبده حر وان دخلت فلله علي كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور وانما سميا مجازا لانه يتوصل اليه لان الشرط على خطر الوجود اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونهما سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين البر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يبطل الايجاب السابق فله حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رح هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فانه سبب حقيقي لم يقع موقعه على ان الحقيقي قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج امرأة وليها او وكيلها على شرط انها حرة فاذا هي امة لا يضمن الوكيل والولي للتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد ... فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصف لانه فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الاشتراط ...
قوله ازالة الامن سبب الضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن ... لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبة الضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا يبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها لغير قياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فوجأ به من الوجئ وهو الضرب باليد او السكين قوله كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر لشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصرح لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها الاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا يصير سببه

450

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجاز وهذا تبيين في ان التنجيز يبطل التعليق ام لا فعنده رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال المحل لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك القطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاما اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لا انها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر فلا بد ان يكون مانعا من التفويت فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون جزاء بالوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه معنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا

اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضد البر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت فاذا اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا للعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السببية الذي فيه معنى العلة ايضا مجاز الوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يئول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم ولو بعد حين

قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله هو مجاز محض وهذا الخلاف ليظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رحمه الله ثالثا عنه اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على محافظته على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على تصد

دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها مادون الثلث لايبطل التعليق به بناء على احتمال عدوته عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لايبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لايشترط في ابتداء التعليق لقاء المحل كما اذا قال المطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لايشترط ذلك في لقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما ولئن سلم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله تعالى مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لايصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق واجب بخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لابد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لابد منه لشبهته ولهذا لاتثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولايبطله زوال الملك بان يطلقها مادون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات لابد منه تحقق البطلان وفي الملك لم تقم دليل على لابد منه في الابتداء ليتحقق لفواته البطلان وانما لايكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا تعين للبطلان وفي طريقة البرغزية انه انما لم تشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق ثبت بمحلية النكاح وهي لاتفتقر الى بقاء المحل الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين ابتداء وبقاء فيبطل لفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف من ان تطليقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الاثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما او اليمين لاينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به يعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ولو نقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رح بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رح فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولايخفى ان هذا الجواب يستغنى عما ذكره المصنف رح من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لاتثبت حيث لاتثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل الظهار هو الرجل لان عمله المنع عن الوطي

واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا انما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به

وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة **قوله** واعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بالبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصرح لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب صدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا وان الاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب آخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف اداء المال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام معرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك الى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله** فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا للحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما اشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واشتهادا ولما فان كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا لكنه غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اكره الكافر المؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشائخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشائخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يتبنى

وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببًا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بالمال النامي والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم سبب لصومه وللصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيؤدي عنه غيره كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي الفقير والكافر فيثبت الاول ايضا بتضاعف الوجوب بتضاعف الراس الا ان الاضافة الى الفطر تعارض الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سوال وهو ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف

صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** للصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم و لتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبار الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرط الوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال الموصوف بالنماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** وعن اما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن يدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستعمال اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا اخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا القول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب ثابت في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرار الوجوب

قوله تكرر الحكم بتكرر السبب باعتبار كون تكرر الحول تكررا في المال يعني المال الذي هو السبب ١٢

قوله فقد مر بيانه في باب الامر من اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبالاولى متعسر وجوزه فلابد من التقديم عليه بان يعزم في الليل بان يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يفطر عليه عزم على الاداء ١٢

فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الراس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النماء صاحب وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولهذا لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود

تكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيجدده تجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فاصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس الذي يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج اي سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين الضعفاء الذين هم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في سنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدار من راس الخطيئات وهذا اصلح سببا للمذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية والاحقار ففي الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الموقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان شرطا للصلوة لان شرط الشرط ايضا والصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان الشرط للصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة وشروعها والشرط وجود الطهارة والسبب ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر

٤٥٥

وللحدود والعقوبات ما نسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اسے للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة واما الشرط

قوله واما الحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود العقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات ما فيه من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى الكلام ههنا على امثلة المجازات لانها اظهر وذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى البقاء العالم الى حين اجله وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان البقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية سببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رح الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيه **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف رح اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة في نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا

الشارح لجواز التوقف الحكم عليه في الجملة وانما كان مجازا لان الشرط ما يتوقف الحكم عليه ويضاف وجوده عليه ولم يضف ههنا بل يضاف الى آخر الشرطين فكان من اطلاق اسم الكل على الجزء ١٢

٤٥٦

فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها مثل المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال المولى ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق نفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لا تصلح للضمان لان عتق العلة قضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البير عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي

كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او لاعتبار تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي ان يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط الحقيقي لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة ح بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للتزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين ح قضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بان تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا الى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام اما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان احل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد ثم حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط معرفة حقيقة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد ولذا حل العتق للعبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته الى العلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعدي ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال

والمشي مباح فلا يصلح ان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط الا ان صاحب الشرط متعد لان صاحب الشرط فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع بنفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا احل قيد عبد الغير فابق

والشهود قد تعمدوا الكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعنده لما نفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لابتنائه على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق فلما ثبت فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى القيد فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كان علة الملك هي الشرى دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعلق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤدي الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل المتحقق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا باعتراف المالك والشهود قد شهدوا بالوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة والشرط بل ثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كانت سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير سقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل التقييد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا فتح الباب على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا اشتق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران

لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل
خلافا لمحمد رح له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان مائع الزق فان النفار امر طبيعي للطير كالسيلان للمائع لكنه هدر
في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول قوله اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة
وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بالشرطين
فاولهما وجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رح صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا ولان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا للصحة الشرط فيشترط عند الثاني
لا الاول

الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل
بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا التعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بتوسط
العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد ما علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط
فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا
مستقلة غير مضافة الى السبب لا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على امره استعمال للعبد وهو غصب
بمنزلة اذا استخدمه نحو ذلك وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم
لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة
في النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على ما سيجيء **قوله** له اي لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف
الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال
الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رح ليس كما ينبغي ولابي حنيفة رح وابي يوسف رح انه ان اريد ان فعل الطير و
البهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل
شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة
الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب
شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان
قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صح اضافته
الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر
انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه **قوله** واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان
دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك
انحلت اليمين ولا بقاء لليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى
الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

واما العلامة فقد ذكره في تطبيرها الاحصان للرجم لان الشرط يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا بينما علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكره هو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فان شرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البير وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم متقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علة علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بالشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهد على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصان بشهادة الكافر قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة

في الآخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف رح ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيبان الشرط والعلة والسبب المشهور انما يكون علما على الوجود من غير ان تعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي في ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكر المصنف رح واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فاما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهة العلامة في عدم الاتصال بالحكم تم ظاهر كلام المصنف رح محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولا ذة من سقط في البير بعد حفر البير فان العلة الذي هو العلة قد حصل بعد شرطا اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبني هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما متضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى

وههنا لا تثبت بها لان الاحصان ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع انكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم في هو ما ذكر من تكذيبه ودفع انكاره ورفع منزلة الكافر وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل لها ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما تثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة لحوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فتشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق لا تقبل شهادة امراة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة رح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنها الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونه كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة للجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط الشهادة عند الشافعي رح وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الحد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون لغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة كان صادقا في ذلك القذف

الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل قوله وههنا لا تثبت بها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة قوله وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ودفع انكاره واستحقاقه الرجم وحاصل الكلام امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة رح لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب وان جعل شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امراة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها الا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيبة وشهدت امراة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين

قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى ضمان يمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي شهادة الراي والعفة اصلا لكن لا تصلح حجة لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد لبعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني اي تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول اما ان يكون متعلقا لحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر ولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك كالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا اي فان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت فيه الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة

يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما وان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي رح فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة بما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم العجز على الجلد ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى صونا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى ضمان يمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لشهادتهم او غيبتهم او امتناعهم الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة ولكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بالشهر قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي

ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد واما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق والزوائد فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار حتى ان من تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية فهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال

اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى السببية للفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف آخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها بل من حيث انها مكملة ومتممة لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فلهذا ما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائر بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم ومدرك الحكم الاستقراء قوله وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل فرد واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقريب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان في اللغة الا انه قيده باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به ومعنى التصديق هو الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ابو علي ولهذا فسره السلف بالاذعان والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق

و عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدئ به على المسلم لكن يبقى لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدئ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اي العشر اذ هي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رح قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه شرع في الجملة وعند ابي حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في احكامهم

بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المومن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه و ركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من ان لا ايمان بدون الاعمال لنفي الصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية لما لصفة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المودي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب امر الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل البلد طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك لان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمومن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم ولا يصار اليه مع امكان ما هو

قوله والملحق به الصوم تبعيض جزء الطعام

٣٦٣

فی حکمهم وحق قائم بنفسه ای بلا یجب فی ذمة احد کخمس الغنائم والمعادن وعقوبات کاملة کالحدود وقاصرة کحرمان المیراث بالقتل فلا تثبت فی حق الصبی لانه لا یوصف بالتقصیر والبالغ الخاطی مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا فی القتل بسبب لا ای لا یثبت حرمان المیراث فی القتل بسبب کحفر البیر ونحوه والشاهد اذا رجع لانه ای حرمان المیراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بین العبادة والعقوبة کالکفارات فلا یجب علی المسبب کحافر البیر لانها ای الکفارات جزاء الفعل والصبی ای لا تجب الکفارات علی الصبی لانه لا یوصف بالتقصیر خلافا للشافعی رح فیهما ای فی المسبب والصبی لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا یصح فی حقوق الله تعالی ولا الکافر ای لا تجب الکفارات علی الکافر لا یوصف العبادة وهی ای العبادة فیها غالبة ای فی الکفارات الا فی کفارة الظهار فان وصف العقوبة فیها غالبة لانه ای الظهار منکر من القول وزور

الاصل فی الکافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه ای ثابت بذاته من غیر ان یتعلق بذمة عبد یؤدیه بطریق الطاعة کخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالی اعزاز الدین واعلاء الکلمة فالمصاب به کله حق الله تعالی الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمین امتنانا واستبقی الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وکذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنائم الی الغانمین والی آبائهم واولادهم وخمس المعدن الی الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة کحرمان المیراث فانه حق الله تعالی اذ لا نفع فیه للمقتول ثم انه عقوبة لکونه غرما لحقه بجنایته حیث حرم مع علة الاستحقاق وهی القرابة لکنها قاصرة من جهة ان القاتل لم یلحقه الم فی بدنه ولا نقصان فی ماله بل امتنع ثبوت ملک له فی ترکة المقتول ولما کان الحرمات عقوبة وجزاء للقتل ای لمباشرة الفعل نفسه بان یتصل فعله بالمقتول ویحصل اثره بناء علی ان الشارع رتب الحکم علی الفعل حیث قال لا میراث للقاتل لم یثبت فی حق الصبی اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا یوصف بالخطر والتقصیر لعدم الخطاب والجزاء یستدعی ارتکاب محظور ولا فی القتل بالسبب بان حفر بیرا فی غیر ملکه فوقع فیها مورثه وهلک او شهد علی مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبیب لیس بقتل حقیقة واطلاق السبب علی الحفر باعتبار انه شرط فی معنی السبب ای العلة فان قیل قد ثبتت الحرمات بدون التقصیر من قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ الخاطی یوصف بالتقصیر لکونه محل الخطاب الا ان الله تعالی رفع حکم الخطاء فی بعض المواضع تفضلا منه ولم یرفع فی القتل لعظم خطر الدم قوله لانها ای الکفارات عند الشافعی رح ضمان المتلف ولا فرق فی التلف بین المباشرة والتسبیب واعترض بان ضمان المتلف لا یصح فی حقوق الله تعالی لانه منزه عن ان یلحقه خسران یحتاج الی جبره بل الضمان فی حقوقه جزاء للفعل فقیل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل العباد کالاستعباد الفائت بالقتل ولیس المراد بالمتلف هو المحل اما فی القتل فلان ضمانه الدیة او القصاص واما فی غیره فظ قوله وهی ای العبادة غالبة فی الکفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ویؤمر بها بطریق الفتوی دون الجبر واستثنی القوم من هذا الحکم کفارة الفطر فان جهة العقوبة فیها غالبة متمسکین بقوله علیه السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیه ما علی المظاهر فذهب المصرح الی انهم لما جعلوا التشبیه بکفارة الظهار دلیلا علی کون جهة العقوبة فیها غالبة لزم ان یکون کفارة الظهار ایضا کذلک ثم استدل علیه بان الظهار منکر من القول وزور فیکون جهة الجنایة غالبة فیلزم ان یکون فی جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحکما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة فی کفارة الظهار غالبة واما الثانی فلان من حکم ما یکون العقوبة فیه غالبة ان یسقط بالشبهة ویتداخل ککفارة الصوم حتی لو افطر فی رمضان مرارا لم یلزمه الا کفارة واحدة وکذا فی رمضانین عند اکثر المشائخ ولا تداخل فی کفارة الظهار حتی ظاهر من امرأته مرتین او ثلاثا فی مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لکل ظهار کفارة واما الثالث فلان کون الظهار منکرا من القول وزورا انما یصلح جهة لکونه جنایة علی ما هو مقتضی ایجاب الکفارة علی انه کان فی الاصل للطلاق ویحتمل التشبیه للکرامة وبهذا یدخل قصور فی الجنایة فیصلح لایجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلک لکان جزاء وعقوبة محضة وایضا ذکر بعضهم ان السبب هو الظهار الذی هو جنایة محضة والعود الذی هو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالی عطف العود علی الظهار ثم رتب الحکم علیهما الا انه جوز اداءها قبل العود لانها انما شرعت

وكذا الكفارة الفطر اى وصف العقوبة فيها غالبة لقوله صلى الله عليه وسلم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطى ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة وهى اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شانه اى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد اى فى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رح ولتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى

انتهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهى الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر فى الطريقة المعينية انه لا استحالة فى جعل المعصية سببا للعبادة التى حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سبب الوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون فى الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر يعود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما فى سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفى باقى الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا الكفارة الفطر يعنى ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذى به تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثانى الاجماع على ان الكفارة لا يجب على من افطر خطاء بان سبق الماء فى حلقه فى المضمضة فلو لم يعتبر فى سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفى كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس فى الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغى ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهى اى الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قرب تودى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام وفى كفارة الفطر خاصة يعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس هذا وهو ان يجب الشئ عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد فى الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة فى كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهى عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصدر جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكنا نجعله للكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بالشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثانى انها تسقط بشبهة قضاء القاضى كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته للتفرد او الفسق فصام لقوله عليه السلام

وما اجتمعا فیه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فیه والثانی غالب القصاص واما حد قاطع الطریق فخالص حق الله تعالی عندنا وهذه الحقوق تنقسم الی اصل وخلف ففی الایمان اصله التصدیق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فی احکام الدنیا ای صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فی احکام الدنیا ثم اداء احد ابوی الصغیر خلفا عن ادائه حتی لا تعتبر التبعیة اذا وجد اداءه ای لما کان اداءه اصلا واداء الوالدین خلفا واذا وجد الاصل وهو اداء الصغیر العاقل لا تعتبر التبعیة فیحکم بایمانه اصالة لا بکفره تبعیة اهل الدار والغانمین خلفا عن اداء احدهما اذا بعدها ای اذا عدم الابوان وکذا الطهارة والتیمم لکنه ای التیمم خلف مطلق عندنا بالنص ای اذا عجز عن استعمال الماء یکون التیمم خلفا عن الماء مطلقا فیجوز اداء الفرائض بتیمم واحد کما یجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروری ای عند الشافعی رح التیمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما یندفع به الضرورة حتی لم یجز اداء الفرائض بتیمم واحد وقال عطف علی قوله لم یجز فی اناءین نجس وطاهر یتحری ولا یتیمم فیتوضأ بما یغلب علی ظنه طهارته ولا یتیمم بناء علی ان التیمم خلف ضروری ولا ضرورة ههنا وعندنا یتیمم اذا ثبت العجز بالتعارض ای بین النجس والطاهر ولا احتیاج الی الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروری

صوم سواد الرؤیة ثم افطر فی هذا الیوم ولو بالجماع لم یلزمه الکفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فیورث شبهة حل الافطار اذ لو کان نافذا ظاهرا او باطنا لا درت حقیقة الحل وزعم ان قضاء القاضی برد شهادته خطاء لا یخرجه عن کونه شبهة کما اذا شهدوا بالقصاص علی رجل فقضی القاضی به فقتله الولی وهو عالم بکذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حیا لا یجب القصاص علی الولی وعند الشافعی رح یجب الکفارة لان هذا الیوم من رمضان فی حقه بدلیل قطعی وجهل الغیر لا یورث شبهة فی حقه کما اذا شرب جماعة علی مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتی لزمها الکفارة ثم حاضت فی ذلک الیوم او مرضت سقطت عنها الکفارة وکذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحیض فلانه لعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه یزیل استحقاق الصوم فیتحقق فی هذا الیوم ما ینافی الصوم او استحقاقه فیکون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم یلزمه الکفارة وان لم یبح له الافطار فی ذلک الیوم لان السفر المبیح فی نفسه یورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا یسقط الکفارة لانها تجب حقا لله تعالی بما هو من فعل العبد اختیارا بخلاف الحیض والمرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا فیه والاول غالب حد القذف فانه زاجر ... عن المقذوف وغلبة حق الاول ... جماعة ... متفرقة لا یقام علیه الا حد واحد ... ان تستوفی الامام ... حق العبد ... القصاص فان لله تعالی فی نفس العبد حقا ... عن عفو ... معنی المقابلة بالمحل ... بالمال قوله واما حد قاطع الطریق فخالص حق الله تعالی ... کان او قتلا لان سببه محاربة ... الجزاء المطلق یجب حقا لله تعالی بمقابلة الفعل وعند الشافعی رح اذا کان الحد قتلا ففیه حق الله تعالی من جهة انه حد یستوفیه الامام دون الولی ولا یسقط بالعفو وحق العبد من جهة انه شبیه معنی القصاص من حیث لا یجب الا بالقتل قوله ثم تبعیة اهل الدار ای بعد ما صار اداء احد ابوی الصغیر خلفا عن ادائه صار تبعیة اهل الدار خلفا عن اداء احدهما ای احد الابوین ... تبعیة اهل الدار صار تبعیة الغانمین خلفا مثلا اذا سبی صبی فان اسلم هو بنفسه مع کونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابویه فهو تبع له والا فان اخرج الی دار الاسلام فهو مسلم بتبعیة الدار وان لم یخرج بل قسم او بیع من مسلم فی دار الحرب فهو تبع لمن سباه فی الاسلام فلو مات یصلی علیه ویدفن فی مقابر المسلمین ثم التحقیق ان عند عدم الابوین لیست التبعیة خلفا عن اداء احد الابوین بل عن اداء الصبی بنفسه کابن الابن خلفت عنه فی المیراث وعند عدمه یکون ابن الابن خلفا عن المیت لا عن ابنه لئلا یلزم للخلف خلف عنه فیکون الشیء خلفا واصلا لا یقال لا امتناع فی کون الشیء اصلا من وجه وخلفا من وجه قوله لکنه ای التیمم خلف مطلق یرتفع به الحدث الی غایة وجود الماء بالنص هو قوله تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا انتقل الحکم فی حال العجز عن الماء الی التیمم مطلقا عند ارادة الصلوة فیکون حکمه حکم الماء فی تادیة الفرائض وتحقیق ذلک ان جعل التراب خلفا عن الماء ... للطهارة وازالة الحدث فکذا حکم الخلف اذ لو کان له حکم برأسه لما کان خلفا بل اصلا وان جعل التیمم خلفا عن التوضی فحکم التوضی اباحة الدخول فی الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فکذا التیمم اذ لو کان خلفا فی حق الاباحة مع الحدث لکان له حکم برأسه هو الاباحة مع قیام الحدث فلم یکن خلفا وعند الشافعی رح هو خلف ضروری بمعنی انه ثبت خلفیته ضرورة الحاجة الی

ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح
للغاسل وعند محمد رح وزفر رح التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي
صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخليفة امكان الاصل ليصير السبب منعقدا ثم عدمه ليصار اليه
كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس باب المحكوم عليه ولا بد له من اهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من
حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فكما ان
العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية فهذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به
فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل
بان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك

اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كالطهارة المستحقة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد
فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر
على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتهافت
حتى كان الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث
جوز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان
خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض
ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا
اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه
لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو
كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم
وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما
موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح من ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء وكان في زعمه ان شرط الصلوة
لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان
الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء الراكع بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد رح في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي
في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط الخليفة اي لا بد في ثبوت الخلف
من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال العارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا
للوضوء لامكان حصوله الا بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء
في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان
البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق
الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معاني كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى

الجزئیات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البدیهیات علی وجه توصل الی النظریات ثم علم النظریات ههنا ثم استحضار ها بحیث لا تغیب وهذا نهایته ویسمی العقل المستفاد والمرتبة الثانیة هی مناط التکلیف اعلم ان ماذکرنا من تعریف العقل اورده مشائخنا فی کتبهم ومثلوه بالشمس کما ذکرنا فی المتن وهذا مناسب لما قال الحکماء والتمثیل بعینه مسطور فی کتب الحکمة واعلم انهم اطلقوا العقل علی جوهر مجرد غیر متعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف وقد ادعوا ان اول شیئ خلق الله تعالی هذا الجوهر وقد قال علیه السلام اول ما خلق الله العقل فیمکن ان یراد بهذا التعریف هذا الجوهر الذی اخبر النبی علیه السلام انه من اوائل المخلوقات فیکون المراد بالنور المنور کما فسر فی قوله تعالی الله نور السموات وایضا قد یطلق العقل علی الاثر الفائض من هذا الجوهر فی الانسان فیمکن ان یراد بهذا التعریف هذا المعنی وبیانه ان النفس الانسانیة مدرکة بالقوة فاذا اشرق علیها الجوهر المذکور خرج ادراکها من القوة الی الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراک العین من القوة الی الفعل فالمراد بالفعل ههنا النور المعنوی الذی حصل باشراق ذلک الجوهر وقد یطلق العقل علی قوة النفس بها تکتسب العلوم وهی قابلیة النفس لاشراق ذلک الجوهر ولها اربع مراتب کما ذکرنا فی المتن یسمی الاول العقل الهیولانی والثانی العقل بالملکة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وایضا یطلق علی بعض العلوم فقیل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحیلات وجواز الجائزات وقوله یبتدأ به یلزم من هذا الکلام ان یکون لدرک الحواس بدایة ونهایة وکذا للادراک العقلی بدایة ونهایة ونهایة درک الحواس هو بدایة الادراک العقلی

اول ما صدر عن الواجب سبحانه والیه اشار بقوله علیه السلام اول ما خلق الله تعالی العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا علی ذلک بدلائل واهیة مبنیة علی مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ونحو ذلک ومنها قوة النفس الانسانیة بها یتمکن من ادراک الحقائق وهذا معنی الاثر الفائض علیها من العقل بالمعنی الاول ومنها مراتب قوی النفس علی ما بینها ومنها الغریزة التی یلزمها العلم بالضروریات او نفس العلم بذلک وهذا معنی العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحیلات وجواز الجائزات ومنها ملکة حاصلة بالتجارب یستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنی ما یحصل به الوقوف علی العواقب ومنها قوة ممیزة بین الامور الحسنة والقبیحة ومنها هیئة محمودة للانسان فی حرکاته وسکناته وکلامه الی غیر ذلک من المعانی المتقاربة فاحتیج فی هذا المقام الی تفسیر العقل فقالوا هو نور یضیئ به طریق یبتدأ به من حیث ینتهی الیه درک الحواس فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکه القلب بتأمله بتوفیق الله تعالی عز وجل ومعنی ذلک انها قوة للنفس بها ینتقل من الضروریات الی النظریات الا انه لما کان ظاهر هذا التفسیر اخفی من العقل احتاج المصنف الی توضیحه وتبیین المراد منه فزعم انه یحتمل ان یراد بالعقل ههنا ذلک الجوهر المجرد الذی هو اول المخلوقات علی ان یکون النور بمعنی المنور ولا یخفی بعد هذا الاحتمال من الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الرادی والمکلف ثم فسروا هذا التفسیر ویحتمل ان یراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر علی نفس الانسان کما ذکره الحکماء من ان العقل الفعال الذی یؤثر فی النفس ویعدها للادراک وحال نفوسنا بالاضافة الیه حال ابصارنا بالنسبة الی الشمس فکما ان باضافة نور الشمس تدرک المحسوسات کذلک باضافة نوره تدرک المعقولات فقوله نور ای قوة شبیهة بالنور فی انه بها یحصل الادراک یضیئ ای یصیر ذا ضوء به ای بذلک النور طریق یبتدأ به ای بذلک الطریق والمراد به الافکار وترتیب المبادی الموصلة الی المطالب ومعنی اضاءتها صیرورتها بحیث یهتدی القلب الیها ویتمکن من ترتیبها وسلوکها توصلا الی المطلوب وقوله من حیث ینتهی الیه متعلق بیبتدأ والضمیر فی الیه عائد الی حیث ای من محل ینتهی الیه ادراک الحواس فیبتدی ای یظهر المطلوب للقلب ای الروح المسمی بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فیدرکه القلب بتأمله ای التفاته الیه والتوجه نحوه بتوفیق الله تعالی والهامه لا بتاثیر النفس وتولیدها فان الافکار معدات للنفس وفیضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالی واعلم ان العقل الذی یحصل الادراک باشراقه واضافة نوره ویکون نسبته الی النفوس نسبة الشمس الی الابصار علی ما ذکره الحکماء هو العقل العاشر المسمی بالعقل الفعال لا العقل الذی هو اول المخلوقات ففی کلام المصنف تسامح قوله وقد یطلق العقل علی قوة للنفس بها تکتسب العلوم اشارة الی معنی آخر للعقل باعتباره تحصل للنفس مراتبها الاربع فعلی ما سبق کان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الی المطالب وانکشاف الحجب بینه وبین المطالب والتهدی الی طریق التوصل الی المقاصد واما علی هذا فمعناه قابلیة النفس هذه المعانی فان قیل من شان القوة التاثیر والفعل ومعنی القابلیة التاثر والانفعال فکیف یفسر بها قلت هی قوة باعتبار ترتیب المبادی وتهیئ المعدات والتصرف فیها قابلیة من حیث ان

٤٦٩

فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احد الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا وتسمى مخيلة ايضا فهذا بداية ادراك الحواس

ان حصول المطالب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تعتبر قابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطالب وبداية تنازل المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لكمله اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات الاربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة واذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها ومتى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وحاله انه يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عنده مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصرح جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة التادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب كل من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لقبول ما فوقه فيطلق على النفس القوة ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكاليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان درك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احد الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك

فاذا تم هذا سبزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والله تعالى اعلم ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما يتعلق بها العمل تسمى عملية فاذا استنبطت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود ملك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود ملك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا لم تحرك الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحرك الى الخير وعن الشر

والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي بها يدرك الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المطعوم هو ذلك الموجود الحاصل في النفس صورته وبمعنى معلومية حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها امثال المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ اي في مؤخره على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة وفقط ثم في كلام المصنف ليس الترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل الترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع فيهما التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين ينزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لا بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية بل تنتسب استعداد النحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير في ان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس اي ذلك الطريق يعني ان لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدئ المطلع للقلب لفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصيل

علم عدمه معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس لذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا لذلك الجوهر فتزداد استفاضتها بانواره واستغنائها لمعالم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدرة الشارع بالبلوغ اذ عنده تتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا ايمانا ولا كفرا يعذبان وعند الاشعرية يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالشر والخير من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغيب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير والثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبيها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا نقطة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان للنور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضته نوره عليها لان زيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء فتصل الى المتقدم وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك من الادراك قدر ما يرى عن مصالح [illegible] الكمالات قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في احد الجانبين ويظهر صحة المطلوب والنزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان المبارك وحرمته في اول شوال والنزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل

قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء فی العقليات فان مبادی الادراكات العقلية هی الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيقع الغلط فی مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فی زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور فی مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل فی بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيهما فهو وحده غير كاف ای العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شیء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل فيه التجربة فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط فی المسائل المتفرعة المذكورة فی المتن وهی قوله فالصبی العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب فی المراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا فی التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق ای لا يكلف قبل مضی زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمته بدون دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهی فی اللغة العهد وفی الشرع وصف

يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعنی ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعانی الجزئية والعقل لا يدرك الا المعانی الكلية فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر قوله فهو ای العقل وحده غير كاف فی جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل فی ادراك شیء واكتساب حكم البتة على ما هو رای الاسماعيلية فی اثبات الحاجة الى المعلم قوله فالصبی العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح فذهب كثير من المشائخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبی يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبی سواء فی ذلك وانما عذر فی عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فی الكفاية قوله فان كفرت ای المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغی ان تعذر المراهقة التی كفرت كالمسافر اذا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك فی الفروع واما فی الاصول لاسيما فی الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفی او دليله لعظم خطره قوله وكذا ای شاهق الصبی العاقل البالغ الشاهق فی الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فی تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك فی علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابی حنيفة حيث قال لا عذر لاحد فی الجهل بخالقه بما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه والمانی بشرائع فيعذر الی قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغی ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله والجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فی دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن فكذا الصبی والمجنون اذا كانا فی دار الحرب قوله فصل ثم الاهلية يعنی لما ثبت ان التكليف الحكم يعتمد الاهلية للحكم وانما لا تثبت الا بالعقل شرع فی الاهلية فقال الاهلية ضربان اهلية وجوب ای صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء ای صلاحيته لصدور الفعل على وجه يعتد به شرعا والمراد فی كلام البعض ان الذمة معنى له اهلية الشرع [illegible] جعل الحكم على المكلف

يصير به الانسان اهلا لماله وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته واشهادهم ليدل على انهم يواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه على عباده فلابد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر

ثبوته في ذمته حاصل المصرح الرد عليه تحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلم في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المصرح من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وتكاليف يواخذ بها فلابد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق ولن الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغائر للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والردة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود من قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمله له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان المراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وآباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما من التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلابد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة قوله تعالى

قوله

فكان مرساغاتيمون به وان مربارحا تيشاءمون فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه انما فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اي بوجوبها عليه فثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لماله وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لماله لكن المقصود ههنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به اهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض فقبل الولادة لزوم من وجه لصلاحيته يجب له الحق لا يجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما امكن اداؤه يجب وما لا فلا فيجب حقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي هذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب هذا نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا تجب فلا يحتمل العقل اي لا يحتمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء لانه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى

اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان مرساغا السانح ما ولاك ميامنه اي مر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فههنا شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا يحتمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد

فالعبادات لا یجب علیه اما البدنیة فظاهرة لان الصبی سبب العجز واما المالیة فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا یحتمل النیابة فصارت کالبدنیة ولا العقوبات کالحدود ولا عبادة فیها مؤنة کصدقة الفطر عند محمد رح لرجحان معنی العبادة ویجب عندهما اجتزاء ای اکتفاء بالاهلیة القاصرة وما کان مؤنة محضة کالعشر والخراج یجب و سے علی الاصل المذکور وهو ان ما یمکن اداءه یجب وما لا فلا قلنا الوجوب اداء الصلوة علی الحائض والحیض ینافیها لطهر ذلک فی حق القضاء وفی قضائها حرج فیسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ لیس فی قضائه حرج والاداء یحتمل ای یحتمل ان یکون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ینافی الصوم وعدم جوازه منها ای عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القیاس فینتقل الی الخلف ای ینتقل الوجوب الی الخلف وهو القضاء والجنون الممتد یوجب الحرج فی الصلوة والصوم لانه ای الاغماء یمتد فیستوعب شهر رمضان واما الثانیة ای اهلیة الاداء فقاصرة وکاملة وکل تثبت بقدرة کذلک ای اهلیة الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلیة الاداء الکاملة تثبت بقدرة کاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبی والمعتوه والکاملة بالعقل الکامل وهو عقل البالغ غیر المعتوه فما تثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالی کالایمان وفروعه یصح من الصبی لقوله علیه السلام مروا صبیانکم الحدیث بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتادیب جواب اشکال وهو ان یقال کیف یضرب الضرب عقوبة والصبی لیس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتادیب والصبی اهل للتادیب ولانه عطف علی قوله لقوله علیه السلام اهل للثواب ولان الشیء اذا وجد لا ینعدم شرعا الا بالحجر ای بحجر الشرع وهو باطل فیما هو حسن وفیه نفع محض ولا ضرر الا فی لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان المیراث والفرقة فیضافان الی کفر الآخر جواب اشکال وهو ان لزوم اداء الامام لما کان موضوعا عن الصبی لکونه ضررا یلزم ان لا یثبت باسلامه حرمان المیراث عن مورثه الکافر ولا الفرقة بینه وبین زوجته الوثنیة لان کلا منهما ضرر فاجاب بانهما یضافان الی کفر الآخر لا الی اسلامه وایضا هما من ثمرات الایمان وانما تعرف صحة الشیء بحکمه الذی وضع وهو سعادة الدارین

بقوله وان کان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا یجب علیه ای علی الصبی فان قلت من جملة العبادات الایمان وهو لیس ببدنی ولا مالی لکونه عمل القلب قلت جعله من البدنیة تغلیبا او باعتبار اشتماله علی الاقرار الذی هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الی ان الصبی لو کان ذا عقل یجب علیه نفس الایمان وان لم یجب علیه اداءه لان نفس الوجوب یثبت بأسبابه علی طریق الجبر اذ لم یخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فی حقه ولا الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو لیس باهل له فلو ادی الایمان اما الاقرار مع التصدیق وقع فرضا لان الایمان لا یحتمل النفل اصلا ولهذا لا یلزمه تجدید الایمان بعد البلوغ فالصبی یصلح عذرا فی سقوط وجوب الاداء لانه مما یحتمل السقوط بعذر البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا یحتمل السقوط بحال والصبی لا ینافیه فینبغی نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبی وهو یابی بعد ما عرضه القاضی علیه یفرق بینهما وذهب شمس الائمة رح الی انه لا وجوب علیه ما لم یبلغ وان عقل لان الوجوب لا یثبت بدون حکمه وهو الاداء لکن اذا ادی یکون الایمان المؤدی فرضا لان عدم الوجوب انما کان بسبب عدم الحکم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد صح کالمسافر اذا صلی الجمعة یقع فرضا **قوله** واما المالیة فلان المقصود هو الاداء یعنی ان الغرض من شرعیة العبادات المالیة کالزکوة مثلا هو الاداء لیظهر المطیع عن العاصی لا المال لان الله تعالی غنی عن العالمین ولیس المعنی ان الله تعالی اراد الاداء من کل مکلف حتی یلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالی وهو محال الا یری انه لم یخلق الجن والانس الا للمعرفة ولا یلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده تعالی فعلی هذا لا حاجة الی ما قیل ان المعنی ان المقصود هو الاداء فی حق من علم الله تعالی منه الاختیار واما فی حق غیره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قیل قد یجری النیابة فی المالیة کما اذا وکل غیره باداء زکوة فینبغی ان یجب علی الصبی ویؤدی عنه ولیه اجیب بان فعل النائب فی النیابة الاختیاریة ینتقل الی المنوب عنه فیصلح عبادة بخلاف النیابة الجبریة کنیابة الولی **قوله** مؤنة محضة کالعشر والخراج یعنی المحض انه بحسب الاصل والقصد لا یخالطه شیء من معنی العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنی العبادة فی العشر والعقوبة فی الخراج انما هو بحسب الوصف وهو لیس بمقصود **قوله** والکاملة ای القدرة الکاملة تکون بالعقل الکامل ای المقرونة بقوة البدن وذلک لان المعتبر فی وجوب الاداء لیس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا کانت کلتا القدرتین منحطة من درجة الکمال کما فی الصبی الغیر العاقل او واحدة منهما کما فی الصبی العاقل او المعتوه البالغ کانت الاهلیة ناقصة **قوله** فما یثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالی او حقوق العباد والاول اما حسن لا یحتمل القبیح واما قبیح لا یحتمل الحسن واما متردد بینهما والثانی اما نفع محض او ضرر محض او متردد بینهما صارت ستة واحکامها مذکورة فی المتن **قوله** وهو باطل فیما هو حسن وفیه نفع محض یعنی ان الایمان

الا ترى انهما يتبعان تبعا ولم يعد اضرارا حتى لو كان ضررا لم يثبت ولا يلزمه بتبعية الاب اذ تقرر فانه لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيثبت فيه احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها تلزم مرتدا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان اجر المحجور اي الصبي المحجور والعبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوصلا الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن فيه وليه ولا مباشرته اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي قادر على الاستيفاء فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها +

وفروعه حسن وفيه نفع محض فيما يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل ربما يحتمل الضرر بالالزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء
۴۷۷ ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط الى البلوغ لعذر الفهم والاعذار والاكراه واما نفس الاداء مصحة فنفعه محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ربما يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انه مضاف الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة لو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا الا ان احكامه الاصلية الموضوعة هو المقصود ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته ونظيره ملك الصبي اذا ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الا ترى انهما اي حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر منه اي من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وانكار على ما يجب عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيعتبر ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رح حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رح الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وعدة **قوله** الا القرض اي الا من

وما یتردد بینهما ای بین النفع والضرر کالبیع والشراء ونحوهما فمن حیث انه یدخل المشتری فی ملک المشتری نفع ومن حیث انه یخرج البدل عن ملکه ضرر یصح بشرط رای الولی لانه ای الصبی اہل للحکمة اذا باشر ولیه فکذا اذا باشر بنفسه برای الولی ویحصل بهذا ای بمباشرة الصبی برای الولی ما یحصل بذلک ای بمباشرة الولی مع فضل تصحیح عبارته وتوسیع طریق حصول المقصود ثم هذا ای تصرف الصبی برای الولی فیما تردد بین النفع والضرر عند ابی حنیفة رح بطریق ان احتمال الضرر فی تصرفه یزول برای الولی فیصیر کالبالغ حتی یصح بالغبن فاحش من الاجانب ایملکه الولی فاما من الولی ای بیع الصبی من الولی مع غبن فاحش ففی روایة یصح لما قلنا انه یصیر کالبالغ وفی روایة لا لانه ای الصبی فی الملک اصیل وفی الرای اصیل من وجه دون وجه لان له اصل الرای باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ لیس له کمال العقل فیثبت شبهة النیابة ای شبهة انه نائب الولی واذا کان کذلک صار کان الولی یبیع من نفسه مال الصبی بالغبن فاعتبرت ای شبهة النیابة فی موضع التهمة وهو ان بیع الصبی من الولی وسقطت فی غیر موضعها ای فی غیر موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابی حنیفة رح بطریق انه ای تصرف الصبی یصیر برائه ای برای الولی کمباشرته ای الولی فلا یصح بالغبن الفاحش اصلا ای لا من الولی ولا من الاجانب اما وصیته ای وصیة الصبی فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال علیه السلام لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکففون الناس ای یمدون الکفهم سائلین وانما ذکر الوصیة لانها ترد اشکالا وهو ان الوصیة نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا یزول الموصی به ما دام حیا عن ملکه فینبغی ان یصح وصیته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفی الوصیة ابطال الارث حتی شرع فی حق الصبی فرع علی ان الارث شرع نفعا للمورث وفی الوصیة ابطال الارث حتی لو کان ضررا لما شرع فی حق الصبی لا انها شرعت فی حق البالغ کالطلاق جواب اشکال وهو ان الوصیة لما کان ضررا لکونها ابطالا للارث ینبغی ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان کان ضررا کالطلاق

اذ استقراض مال الصبی یجوز للاب دون القاضی واما الاقراض فانما یجوز للقاضی لان الاقراض قطع الملک عن العین ببدل فی ذمته من هو غیر مسلی فی الغالب فیشبه التبرع فلا یملکه الولی واما القاضی فیمکنه ان یطلب ملیا ویقرضه مال الیتیم ویکون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضی والقدرة علی التحصیل من غیر دعوی وبینة وهذا معنی کون القاضی اقدر علی استیفائه وفی روایة یجوز للاب ایضا **قوله** وما کان متردد ای محتمل للنفع والضرر کالبیع یحتمل الربح والخسران وکذا الشراء والاجارة والنکاح والمص رح جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملک حتی لو باع الشئ باضعاف قیمته کان ضررا ونفعا ویلزم ان لا یندفع الضرر بحال قط وقد ذکر ان احتمال الضرر یندفع بانضمام رای الولی **قوله** لانه ای الصبی اہل للحکمة ای حکم ما هو متردد بین النفع والضرر اذا باشره الولی بنفسه وذلک انه یملک الثمن اذا باع الولی ماله ویملک العین اذا اشترا ماله ویملک الاجرة اذا آجر عیناله **قوله** وتوسیع طریق حصول المقصود حیث یثبت بمباشرة الولی ومباشرة الصبی **قوله** وعندهما ای تصرف الصبی باذن الولی فیما یحتمل النفع والضرر عند ابی یوسف رح ومحمد رح انما هو بطریق انه یجعل بمنزلة مباشرة الولی بنفسه حتی کان الصبی آلة فیقتصر علی ما یقتصر علیه تصرف الولی وعبارة فخر الاسلام ان رای الولی شرط الجواز وعموم رائه لخصوصه فیجعل کان الولی باشر بنفسه یعنی ان رای الولی شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبی ورائه فیما اذا تصرف الصبی عام حیث جاوز تصرفه الی تصرف الغیر وفیما اذا باشر بنفسه خاص لا یتجاوزه فیجعل عموم رائه بان عمل بید الغیر کخصوصه بان یعمل بید نفسه فیصیر کان الولی باشر بنفسه **قوله** واما وصیته فباطلة جواب سوال یمکن تقریره بوجهین احدهما ان الوصیة نفع محض لانه یحصل بها الثواب فی الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فیهما تضرر زوال الملک فی الحیوة فعلی هذا التقریر کان ینبغی ان یذکر هذا عقیب الحکم بان ما فیه نفع محض یملکه الصبی وثانیهما ان الوصیة مما یتردد بین النفع والضرر لا سیما اذا کانت فی جهة الخیر لحصول الثواب فی الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذی هو نفع للمورث وعلی هذا الاتم جواب المص رح لان غایته بیان التضرر بالوصیة ویلزم منه صحتها باذن الولی ولا روایة فی ذلک بل طریق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا یعتد به بل هی ضرر محض والنفع الذی تتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا یعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قیمته لم یجز وکما لو طلق امراته المعسرة الشوهاء لیتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا یخفی ضعفه ویمکن تطبیق جواب المص رح علی التقریر الثانی

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال و الاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما اعترض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط و غير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة ساعة وعند محمد رح بصلوة فيصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ به لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله** فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدي بمعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذا لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيهما دخل باكتسابها او بترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اتيان العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الخلقة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان الطاري وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد والحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

٤٧٩

وذلك لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق
النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت
امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية
وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر
انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدء الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى
خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تبارك وتعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان تكون
من مبدء فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده
فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا
اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة
عنه ساقطان بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان
الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشرع فلم يحرم ولا التمسك على هذا
الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق ومنها العته وهو الاختلال في العقل بحيث
يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين

تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرار جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة
ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا[له] في الصوم التكرار
لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل والا لزم منا
زيادة المزين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها
والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه باقامة الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا
في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي[له] والمولى
وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له الا شرطا
وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى
قوله واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء[له] على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي
له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة
كما في الصغر الا ان هذا الاستحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير
مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه[له] مسلمان فارتدا ولحقا معه دار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف
ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان تقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض
الجنون **قوله** فانه اي المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل
النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد
الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني

بحث الصغر

بحث العته

له **قوله** ولم يشترطوا في الصوم اه قيل هذا الكلام غير موجه لان اعتبار التكرار انما هو لظهور الحرج في القضاء لا للتاكيد وانما لم يعتبر في الصوم [illegible] الحرج في قضاء الشهر بل الحرج في قضاء صلوات الاوقات الخمسة او الستة على ان التكرار يتحقق فيه من وجه لان صوم كل يوم سببه ذلك اليوم ١٢

له **قوله** نظرا للصبي او للولي قيل فيه نظر لان توقيف الحكم الى رأي الولي انما هو نظرا للصبي لا للولي ١٢

له **قوله** لو ذكر بالفاء اه [illegible] بان [illegible] والاسلام [illegible] احدهما وان لم يكن مبنيا على [illegible] الآخر وهو التفريق [illegible] على تقدير عدم الاسلام [illegible] الولي ليس تبعا [illegible] من وجه [illegible] ١٢

له **قوله** وابواه مسلمان فارتدا اه لا يخفى ان اسلام احد الابوين وارتداده [illegible] ١٢

وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر وقفه على ولي المجنون بخلاف الصبي

والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون

عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرأ بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة

واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي

يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب للاداء لا الوجوب اي لا نفس الوجوب

لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله

اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة اذا تكلم لا تفسد صلوته واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة

واما الرقيق فانه ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل

فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزاما يحتمل

السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع

ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل وهذا

استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح حتى صح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما

سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان هو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة

عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث تمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا تمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم

كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا

للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرأ في النسيان بتقصير منه

كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا

الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي اليه

تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من

جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزا عن

الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار

بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء اي وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير

نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط

الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او

نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها كما قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان

نائما عن الصلوة **قوله** وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الاختيار وفقه

والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بالصدق والكذب **قوله** فاذا قرأ في صلوته

لا يصح هذا مختار فخر الاسلام ذكر في النوادر ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم فسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق

الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم

٤٨١

ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عليه السلام و
هو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع و
سببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة ولا التنبيه
والانتباه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما
جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء
حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط
شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة ولا يعتبر لانه نيدر
وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فيكون
حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل
التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق

واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة
بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها
من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا
حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتسير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس
الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب وينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدء الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها
ما هي مبدء الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك
اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون ولا يعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع
حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان
مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التسلية ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او
بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا
انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو
في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر
والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مستذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا
للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير
المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد
الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم
امتناعه بقاء لان وصف المملوكية يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا ولا يثبت
الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي لانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان

وکذا الاعتاق عندہما لعدم التجزی لازمہ اتفاقا فمعتق البعض معتق الکل عندہما وعند ابی حنیفۃ متجزاد الاعتاق ازالۃ الملک لان

اللہ انما یتصرف فی حقہ ثم یلزم من ازالتہ کلہ زوال الرق وہو العتق فاعتاق البعض ایجاد شطر العلۃ ففی الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت

حق اللہ تعالی وفی البقاء علی العکس حتی ان زوالہ ای زوال حق العبد فمعتق البعض مکاتب عندہ الا فی الرد الی الرق والرق یبطل مالکیۃ المال

لانہ مملوک مالا فلا یملک المکاتب التسری ولا یصح منہما الحج ای من الرقیق والمکاتب حتی اذا ادی علیہما لا یقع المؤدی قبل العتق من الواجب

بخلاف الفقیر لان منافع بدنہما ملک المولی الا ما استثنی فی الصلوۃ والصوم ویصح من الفقیر لان اصل القدرۃ ثابت لہ وانما الزاد والراحلۃ

لنفی الحرج ولا یبطل مالکیۃ غیر المال کالنکاح والدم والحیوۃ فیصح اقرارہ بالحدود والقصاص وبالسرقۃ المستہلکۃ سواء کان اقر بہا الماذون

واما من المحجور فیصح عند ابی حنیفۃ رح مطلقا ای فی القطع ورد المال وعند محمد رح لا یصح مطلقا وعند ابی یوسف یصح فی حق القطع دون المال

فلا یجتمعان اجیب بانہ لا بدل الاعلی امتناع ان یکون الموصوف بالحریۃ بعینہ موصوفا بالرق ولا قائل بذلک بل المحل متصف بہما شائعا کما اذا ملک

زید نصف العبد شائعا فانہ قد اجتمع فیہ ملکیۃ زید وعدم ملکیتہ باعتبار النصفین **قولہ** وکذا الاعتاق اختلف القائلون لعدم تجزی العتق فی تجزی

الاعتاق فذہب ابو یوسف رح الی عدم التجزیۃ بمعنی ان اعتاق البعض اعتاق الکل لان العتق لازم الاعتاق لانہ مطلوبہ یقال اعتقہ فعتق مثل کسرتہ فانکسر والمطاوعۃ

ہو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدی بمفعولہ واثر الشیء لازم لہ والعتق لیس بمتجز اتفاقا بین علمائنا فکذا الاعتاق اذ لو تجزی الاعتاق بان یقع من المحل علی

جزء دون جزء لزم تجزی العتق ضرورۃ والحاصل ان محل الاعتاق والعتق ہو العبد وتجزیہما انما ہو باعتبار المحل فتجزی احدہما تجزی الآخر وذہب

ابو حنیفۃ رح الی ان الاعتاق متجز وانہ لا یستلزم تجزی العتق حتی لو اعتق البعض لا یثبت للعبد حریۃ فی البعض ولا فی الکل بل یکون رقیقا

فی الشہادۃ وسائر الاحکام اذ لو ثبت العتق لثبت فی الکل لعدم التجزی ولا یثبت کذلک مع تضرر المالک فیتوقف الحکم بالعتق الی ان یؤدی

السعایۃ ویسقط الملک بالکلیۃ فیعتق وذلک لان الاعتاق ازالۃ الملک قصدا اذ لا تصرف للمولی الا فی حقہ وحقہ فی الرقیق ہو المالیۃ والملک وہو

متجز فکذا ازالتہ کما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملک بالکلیۃ یستلزم زوال الرق لان الملک لازم لہ اذ الرق انما یثبت جزاء الکفر وانما یبقی

بعد الاسلام لقیام ملک المولی وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم وزوال ملک البعض لا یستلزم العتق لبقاء المملوکیۃ فی الجملۃ بل زوال بعض الملک من غیر نقلہ الی ملک آخر

یکون ایجادا للبعض من علۃ ثبوت العتق وہو لا یوجب العتق کالقندیل لا یسقط ما یبقی شیء من المسکۃ فان قیل فہی ازالۃ کل الملک من الرقیق ازالۃ حق اللہ تعالی

ولیس للعبد ذلک اجیب بان الممتنع للعبد ازالۃ حق اللہ تعالی قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق اللہ تعالی وان کان اصلا فی ابتداء الرق جزاء علی الکفر لکنہ

تبع لقاء فان الاصل ہو الملکیۃ والمالیۃ ولہذا لا یزول الرق بالاسلام ففی الاعتاق ازالۃ حق العبد قصدا واصلا ولزم منہ زوال حق اللہ تعالی

ضمنا وتبعا وکم من شیء یثبت ضمنا ولا یثبت قصدا والی ہذا اشار بقولہ ففی الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق اللہ تعالی وفی البقاء

بالعکس فان قیل فای اثر للاعتاق عند ازالۃ بعض الملک اجیب بان اثرہ فساد الملک فی الباقی حتی لا یملک المولی بیع معتق البعض ولا ابقاءہ فی ملکہ ویصیر

ہو احق بمکاسبہ ویخرج الی الحریۃ بالسعایۃ وبالجملۃ یصیر کالمکاتب الا ان المکاتب یرد الی الرق بالعجز عن المال لان السبب فیہ عقد یحتمل الفسخ وہذا لا یرد لان سببہ ازالۃ

الملک لا الی احد وہی لا تحتمل الفسخ والی ہذا اشار بقولہ فمعتق البعض مکاتب عندہ ای عند ابی حنیفۃ رح الا فی الرد الی الرق **قولہ** والرق یبطل مالکیۃ المال لان الرقیق

مملوک مالا فلا یکون مالکا للمال لان المملوکیۃ المالیۃ تنبئ عن العجز والابتذال والمالکیۃ عن القدرۃ والکرامۃ فیتنافیان ولیس المراد انہ مملوک من حیث انہ مال فلا یصیر مالکا للمال

حتی یرد علیہ انہ لم لا یجوز ان یکون مملوکا من جہۃ انہ مال مبتذل ومالکا من جہۃ انہ آدمی مکرم وقید المالکیۃ والمملوکیۃ بالمالیۃ لانہ لا تنافی بین المملوکیۃ متعۃ

والمالکیۃ مالا وبالعکس فالرقیق وان کان مدبرا او مکاتبا لا یملک شیئا من احکام ملک المال ولو باذن المولی فلا یملک المکاتب التسری لا تبتنائہ

علی ملک الرقبۃ دون المتعۃ وخص المکاتب التسری بالذکر لیعلم الحکم فی غیر ذلک بالطریق الاولی لان فی المکاتب سبب الرق ناقص حتی انہ احق

بمکاسبہ وفی التسری شبہۃ ملک المتعۃ کالنکاح ولہذا صح عند مالک رح **قولہ** ولا یبطل ای الرق مالکیۃ النکاح والحیوۃ والدم

لہذا یتأدی فی الکفارۃ بخلاف المدبر وام الولد فان الملک فیہ ناقص لانہ مملوک رقبۃ لا یدا ۱۲

وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب معا فيباع في دين ثبت
في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان وفي التجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف
الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل الترجيح اي تحل الامة اذا كانت متقدمة
على الحرة ولا تحل اذا كانت متاخرة عنها او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل اي التنصيف فتتكامل وعدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر المالكية
الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص المالكية في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من التنصيف

لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق
برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة
القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد
المال جميعا وعند محمد رح لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه
فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه والمال
اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى
حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه
يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي يعني ان الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة
فلانها وصف بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والمسكن والازدواج
والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عليه السلام الى التسع وجاوز ما فوقها واما الولاية
فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشاء غاية الكرامة ونهاية السلطة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين
حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فح يتعلق الدين بهما فيستوفى عن الرقبة والكسب بان يطرف اولا الى الدين
الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما
اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه
بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى
لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق
المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينصف حده القابل للتنصف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا
العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فينصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة
نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا للجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل
من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رح على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتقريب الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان
حل المراة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص

و لما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب

ذلك نقصانا في قيمته فانتقصت ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فتنصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا بنصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل وهذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقدير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب الا ما هو من باب الازدواج اي لو كان علة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر يوجب ان لا تختص تماما الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت الرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحرة ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

من حل الحرة على التناصف فتفويت حل محلية الامة تنصيف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينتقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيها لان مملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحرة فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنى عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو ينصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنى عشرة **قوله** ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطاء يجب على عاقلة الجاني قيمته لشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رح جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه لنفود ولا هل ولا يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح جهة النفسية لانها الاصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها من حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفعت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله والنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها النقصان لانه لا يملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا التقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رح بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون

فعلى هذا يلزم تخلف الحكم عن السبب فيلزم ان يكون الحكم السبب للتصرف وهو الملك للتصرف كما في تصرف الوكيل ويمكن ان يدفع النظر بما اشار اليه في قوله اجيب بان التصرف ينعقد للعقد فتأمل ١٢

486

وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان الماذون يتصرف لنفسه باهلية عندنا وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واذني طرقه اليد على انها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع

ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء المعتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف رح على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل فلا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام والخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط قال الشافعي رح ليس تصرفه لنفسه باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي

الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوه. هما فيثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما ثبت ضرورة الكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون نهاية عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة اي يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهلية لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته لملك اليد في مسئلتنا فاليد تثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد الماذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شرى الوكيل اي وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون اي الماذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل الماذون اما مرض المولى فصورته ان الماذون ان تصرف في مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين فالمسئلة بحالها يعتبر التصرف من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فكما اذا اذن العبد الماذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره ثم عزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات الماذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف الماذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل

من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولهذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضاء ودفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست كمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك لعلة اقيم الناس للملك له فخلفه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعنده يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف لان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال وفي حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حالة صحة المولى

٤٨٧

وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام ودار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد

على ما قلنا في الحج ان منافعه مملوكة للمولى الا ما استثني فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس

ابتداء وانما امان المأذون فليس من باب الولاية لا يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادة

هلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية كمثل هذا

وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال الا ان يثبت بالنص ما يجب بالصلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة

المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون للمتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم

صلة لا ينبغي ان يهدر دوجب الحق باعتبار ما عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في هذا الباب

حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة

ليس كالوكيل اذ لا يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون

ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رح ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض

المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة

اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة يوجب الاثم

فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فيساويه

في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين المالية لا تخل بهما وقال الشافعي رح القياس مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية

والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى

واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم

لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالنقل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** ينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير

لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمي وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور

لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم غنيمة ماد استرقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من

باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق

كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في

حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور

ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال حجر

المولى واصيب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء

ثم تعديا الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطأ واما في العمد

فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه

اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح

او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان في الاتلاف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه

دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وكذلك لان الاصل في الجناية الخطاء لان الثابت بالنص انما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة

اى الارش اصل فى باب الجناية خطأ لكن ليس ابدالا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة وملما لم يجب عليه الارش لانه لم يمكن تحمل العاقلة فصارت رقبته جزاء لكن لما
اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يحبث الدفع عند ابى حنيفة رح
وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها
المرض وهو لا ينافى الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب
الحجر اذا اتصل بالموت الضمير فى وهو يرجع الى الموت والضمير فى كان وفى يوجب وفى اذا اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان تقوم الغير مقامه مستندا الى اول
اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض
فى قدر ما يصان به حقهما فقط اى حق الغريم والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر فيجوز ان النكاح بمهر المثل فمن مقابلة مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض
محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفى كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه
وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينتقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اى لا يقبل النقض فان كان على الميت دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الورثة فى الثلثين والقياس فى الوصية
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك تقصيرات ايام حياته فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ تولى بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فى اولادكم فنسخ الاول ابطلت اى وصية الوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية
بصورة العين لا بمعناه وحقيقة بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان يوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بالردى منها وتفوت
الجودة عطف على قوله ابطلت فى حقه اى فى حق الوارث كما فى الصغار اى باع الولى مال الصبى من نفسه تفوت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة لما تعلق حق الورثة
والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم اى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ويوقف المريض حق بعض الغرماء بالاداء
باختيار المولى الفداء وفعل والامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس عند ابى يوسف ومحمد رح لعين اختيار الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل فى الجناية
ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه
عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن
الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث ولانجاس وللصوم على خلاف القياس لتادى الصوم مع الحدث والنجاسة ثم فى
قضاء الصلوات حرج لدخولها فى حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج فى قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب
الاداء ولزم القضاء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت قوله ومنها المرض يعنى غير ما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اول اى حال كون الحجر مستندا الى اول
المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اوله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام قوله وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغير
بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول
تعليل لتجويز الوصية والثانى لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام رح لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة
فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اى استيثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة
ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع يعنى لو باع من احد الورثة عينا من اعيان
التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بيعا له لا معنى لانه لو اعتبر العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة رح لان حق الوارث كما
يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال واما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى بما لا يخل

ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا التفريع على

قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمالية

لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية

في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء الثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن

في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على

المولى اذا غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز

كله الاحكام دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها

كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند

وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزم الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته وصورته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان

بعد موته لا ما شرع عليه صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه

قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص

بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما

بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم

الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية

خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما

دنيوية او اخروية والدنيوية اما التكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى

ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح

لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه

من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمال ما فصله في الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق

ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة وتحميل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل تقوى الذمة لان

المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقومة لذمة الاسيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت

عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا

وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت وانما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون

حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينار ان فامتنع عن الصلوة

عليه فقال علي او قتادة رضي الله تعالى عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس الحديث

يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب محمول على انه ... لم يكن للميت مال يعني المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر

الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى بكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة

ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو للضرورة فوت المحل

فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من عليه

٤٩٠

حتی تترتب منها حقوقہ ولهذا یبقی الکتابة بعد موت المولی لحاجته الی الثواب وکذا بعد موت المکاتب عن وفاء لحاجته الی انقطاع اثر الکفر والی حریة اولاده واما المملوکیة فتابعة ههنا فان الاصل فی هذا العقد ثبوت الید ای تابعة فی باب الکتابة وهو جواب سوال مقدر وهو انه لما ذکر ان کل ما یحتاج الیه المیت یبقی بعد موت ضرورة قضاء حاجته وکل ما لا یحتاج الیه لا یبقی لقیام الدلیل علی عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غیر ثابتة وعقد الکتابة انما یمکن بقاؤه اذا بقی مملوکیة المیت ولا حاجة الی بقاء المملوکیة فلا یبقی فاجاب بان المملوکیة تابعة والمقصود من بقاء عقد الکتابة بقاء المالکیة یدا والمملوکیة رقبة فیبقی ضمنا لا قصدا ثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت بحجر المیت عن ابطالها فکذا اذا ثبت ای الخلافة نصا فیما لا یحتمل الفسخ کتعلیق العتق به ای بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعلیق العتق بالموت وصیة والموصی له خلیفة للمیت فی الموصی به فیکون سببا ای التعلیق بالموت سببا فی الحال للعتق بخلاف سائر التعلیقات لانه ای الموت کائن بیقین فان قیل فعلی هذا ینبغی ان لا یجوز بیع عبد علق عتقه بامر کائن یقینا قلت بیع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا یجوز لامرین احدهما الاستخلاف کما ذکرنا والثانی التعلیق بامر کائن لا محالة فصار مجموع الامرین علة لعدم جواز بیعه فکل منهما علی الانفراد جزء العلة فلا یجوز بیع المدبر ویصیر کام الولد فی استحقاق الحریة +

قوله حتی تترتب منها ای من الترکة حقوق المیت کون تجهیزه ثم قضاء دیونه ثم تنفیذ وصایاه من ثلث الباقی وانما یقدم التجهیز علی الدین اذا لم یتعلق بالعین کالرهون والمستاجر والمشتری قبل القبض والعبد الجانی ونحو ذلک ففی هذه الصور صاحب الحق احق بالعین **قوله** لحاجته ای حاجة المولی الی الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر علی ذلک لان الحاجة التی هی باعتبار المالیة حاصلة فی عود المکاتب الی الرق ثم لا یخفی ان حاجة المکاتب فوق حاجة المولی لانه یحتاج الی صیرورته عتقا منقطعا عنه اثر الکفر باقیا علیه اثر الحیوة بحریته او لاده اذ الرق اثر الکفر الذی هو موت حکمی فیبقی بعد موت المکاتب کما یبقی بعد موت المولی بل بالطریق الاولی **قوله** واما المملوکیة فتابعة یعنی ان مملوکیة المیت تابعة وان لم یکن محتاجا الیها الا انه حکم ببقائها فی المکاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالکیته یدا ضرورة ان عقد الکتابة لا یمکن بقاؤه بدون بقاء المملوکیة رقبة اذ المکاتب عبد ما بقی علیه درهم وههنا بحث وان حریة المکاتب المیت لا بد من ان یستند الی زمان فان حکم ببقاء الکتابة والمملوکیة بعد الموت لزم استناد العتق الی ما بعد الموت ولا معنی لذلک وان جعل الحریة مستندة الی آخر اجزاء الحیوة علی ما قیل ان بالموت تتحول بدل الکتابة من الذمة الی الترکة فیحصل فراغ ذمة المکاتب وهو یوجب الحریة الا انه لا یجوز الحکم بها ما لم یصل المال الی المولی فاذا وصل حکم بحریته فی آخر جزء من حیوته فقد استندت المالکیة والمملوکیة وتقرر العتق الی وقت الموت فلا یکون المملوکیة باقیة بعد الموت فلا یکون عقد الکتابة باقیا والجواب ان معنی بقاء الکتابة حریة اولاده وسلامة الاکساب بتسلیم الورثة المال الی المولی ونفوذ العتق فی المکاتب شرط لذلک فیثبت ضمنا وان لم یکن المحل قابلا کالملک فی المغصوب لما ثبت شرطا للملک فی البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الی وقت الغصب ان کان المغصوب هالکا وقت اداء البدل **قوله** ویثبت الارث ای خلافة الوارث بما ینقضی به حاجة المیت یثبت الارث بطریق الخلافة عنه نظرا له لانه یحتاج الی من یخلفه فی امواله فوض الشرع ذلک الی اقرب الناس الیه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموله بمنزلة انتفاعه بنفسه **قوله** فالخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه یفضی الی الموت الذی هو السبب حقیقة لتصیر المیت ای المریض بمرض الموت محجورا عن التصرفات التی یبطل تلک الخلافة فکذلک اذا ثبت الخلافة بتنصیص الاصل بان قال اوصیت لفلان او قال لعبده انت حر بعد موتی او اذا مت فانت حر فان کلا من الایصاء وتعلیق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الایصاء اثبات عقد الخلافة فی ملک الموصی له مقتصرا علی الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثانی فلان التعلیق بالموت لا یمنع السبب عن انعقاده لانه تعلیق بحال زوال الملک وهو غیر صحیح فلا بد من ان ینعقد السبب حال بقاء الملک فیثبت الحق علی سبیل التاجیل وبهذا تبین ان التعلیق بغیر الموت من الامور التی علی خطر الوجود کدخول الدار او من الامور الکائنة بیقین لکن لا بعده مثلا لیس استخلافا لانه لا یلزم فیه انعقاد السبب الی الحال ففی الصورتین اعنی الوصیة والتعلیق بالموت یثبت الخلافة الا ان الحق ان کان مما لا یحتمل الفسخ کالعتق یحجر الاصیل عن ابطال الخلافة وان کان مما یحتمله کالوصیة بالمال کان له ابطال الخلافة بالبیع والهبة والرجوع ونحو ذلک لان الحق غیر لازم فلم یلزم سببه ویدخل فی ذلک الوصیة برقبة العبد فانها وان کانت استخلافا الا انه تملیک ووصیة بالمال وهو یحتمل الفسخ والابطال + +

دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه او اما من نفس غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقد عند الشافعي رح اي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذي يشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى هي دافعة له اي للتعرض والدليل الشرعي في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقوية الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس فصورته التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام اهملناهم فظنوا انا اهملناهم كما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال عز وجل انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم قال الله تعالى نوله ما تولى الآية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الخمر والضمان بالاتلاف وجواز البيع

قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحرار المالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما ما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا عن الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب يجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير وقيل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص بدون اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد ليس بنائب عن صاحبه بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو ضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وعاد الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الملك اولا من حوائج الميت للورثة خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد دخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره من عليه كالاكراه ومن الاول اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فاقلي من التقابل النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفاته كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع

ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان ذميا تزوج اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط احصان القذف فسند الحنيفة رح ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيجب فارقة ويجب به النفقة اي بنكاح المحارم ولا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على

ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تصح ديانتهم دافعة لها لانها ولهم ودليل الشرع في تلك

الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيستبعدان ولا يلزم الربوا لانهم فسقوا عنه

هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب اشكال هو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض ودليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة للتعرض لها فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما مشكل ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة

في كتب المجوس فلا يلزم لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف متبعيل جدها هي زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس هو وجوب الضمان وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان

مختلفان في التوزيع لكنهما مندرجان تحت حكم هو مشترك للجنس بينهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم ابقاء تقوم الخمر على ما كان فلم يبق الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات

التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد بديانتهم

التقوم والاحصان ولم تفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة للتعدية ...

عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان ... بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره ... وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في ادلته والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق في النفس بالاذعان والقبول

قوله ونحوها اي مثل المذكورات كعقد الربوا والوصية بها ... كالخنزير **قوله** حتى يحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي في نكاح المحارم حال الكفر وهذا التفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله حتى فانه فرع على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يترافع الزوجان على التراضي فحينئذ يفسخ ... لكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب

وانما وقع في ذلك لتغيره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رح ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يجب الاستشارهم لكن لا تتعدى الى ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكان الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** لانهم فسقوا عنه من شهود القلم والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما اذا وافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شائعا من بينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا واقع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم

ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان في ارث البنت التي هي زوجته ضرره بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فتكون متعدية ههنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت النساء الامية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد المشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوامين حراما ولا شك ان التوامين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنتفي بالابعد لم يحل الاقرب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا تثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد تقصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف القصر اذ بعد تقصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان فلا يحد قاذف من نكح المحارم ووطي ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطي ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين يعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف يندرئ بالشبهة في النكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجبت لصارت الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة النكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب الى جواب ابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة لذلك لان الزوج حابس الزوجة فان حبسها بلا نفقة تكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس اما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله اما جهل لا يصلح عذرا لكونه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان باولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا نترك على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع

لم تثبت حرمته عندهم فتكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد معتقد بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على ما شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب من القياس على مجوسي خلف تبعيين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فتكون متعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وغناها يعني ان المال في نفسه يصير الى قل من كثرة الحاجة الدائمة لامكان الحيوة الى القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى اما متأول للقرآن اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض

قوله ... بل هي تتر ... ان يكون متعدية بالقصد ... القاضي لا ... القضاء في هذه ... ان دجر ... فكان ثابتا ... عليه ... القاضي ... قوله فانه ...

قوله اجيب بانه لا يصلح اه قيل هذا الجواب ليس بقوي لان البنت الغير المنكوحة تقرر بالمجوسية ... الميراث بزوج ابيها ... اجابوا بجوازه ... الباطل فالجواب الصحيح ما اشار اليه الخصم ... موجب النفقة على الزوج وموجب فائدة الميراث على البنت

... على النفقة الزوجي ... لا يكون الا بفعل ... النكاح ... تصير ... على ايجاب النفقة على الزوج دفعا للهلاك ... النكاح ... الذي تقتضيه ... والبنت الاخرى ... لان ديانتهم ... لا تتعدى ... ما بين الابوين ...

وجهل الباغی فیضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان یکون له منعة فیسقط ولایة الالزام ویجب علینا محاربته ولم یحرم المیراث بقتله لان الاسلام جامع ای بیننا وبین الباغی فیکون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا یکون مانعا من الارث وکذا ان قتل عادلا ای لا یحرم الباغی الارث ان قتل عادلا لانه حق فی زعمه ولایتنا منقطعة عنه ولما کانت الدار واحدة والدیانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا یملک ماله لکن لا یضمن بالاتلاف کما فی غصب مال غیر متقوم فان الغاصب لا یملکه حتی یجب علیه رده واما اذا اتلف لا یجب علیه الضمان وانما لم یعکس لان القول بانه یملک ماله مع القول بانه یضمن فی غایة التناقض وجهل من خالف فی اجتهاده الکتاب کمتروک التسمیة عمدا فان فیه مخالفة قوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه والقضاء بالشاهد والیمین ای یمین المدعی فان فیه مخالفة قوله تعالی فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان او السنة المشهورة کالتحلیل بدون الوطی علی مذهب سعید بن المسیب فان فیه مخالفة حدیث العسیلة والقصاص فی مسئلة القسامة فانه ان وجد فیه لوث ای علامة القتل تحلف الاولیاء خمسین یمینا ویقضی بالدیة علی المدعی علیه اذا کانت الدعوی او خطاء وهذا عند الشافعی رح واما عند مالک رح یقضی بالقود ان کانت الدعوی فی العمد وهو احد قولی الشافعی رح فهو خلاف قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وهذا او حدیث العسیلة من المشاهیر او الاجماع کبیع ام الولد فان اجماع الصحابة رضی الله عنهم انعقد علی بطلانه حتی لا ینفذ قضاء القاضی فیه متعلق باول البحث وهو ان الجهل لیس بعذر حتی ان قضی القاضی فی هذه المسائل لا ینفذ قضاؤه لکونه مخالفا للکتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما الجهل یصلح شبهة عطف علی نوعین المذکورین فی الجهل کالجهل فی موضع الاجتهاد الصحیح ای غیر مخالف للکتاب او السنة المشهورة او الاجماع او فی موضع الشبهة کمن صلی الظهر بلا وضوء ثم العصر ای العصر بالوضوء راء صحة ظهره ثم تذکر انه صلی الظهر بلا وضوء ثم قضی الظهر بناء علی هذا التذکر ثم صلی المغرب علی ظن ان العصر جائز بناء علی جهله بفرضیة الترتیب یصح المغرب لان الترتیب مجتهد فیه فلا یفرض جهله فلا یجب علیه اعادة المغرب کما یجب علیه اعادة العصر عندنا لانه اداه راء صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعی رح لا یجب قضاء العصر لعدم فرضیة الترتیب عنده هذا اذا کان یزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم یجز فعلیه اعادة المغرب۔

معتقده بجهله علی وفق معتقد طالان هیذه وما ظهر مثل الکافر فی حمایة تحریر الاسلام انه متادل بالقران ای متمسک به صارفا ایاه الی ما یوافق اعتقاده وانما ازمنا مناظرته والزام لانه مسلم ملتزم لاحکام الشرع معترف بحقیة القران ونبوة محمد علیه السلام **قوله** وجهل الباغی هو الخارج عن طاعة الامام بتاویل فاسد شبهة طاریة فان کان له منعة فقد سقطت ولایة الالزام لتعذره حسا وحقیقة فیعمل بتاویل الفاسد لا یوخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لکن یسترد منه ما کان فی یده لانه لا یملکه والمراد انه یعنی لوجوب الضمان فیما بینهم لکنهم لا یلزمون فی الحکم لان تبلیغ الحجة الشرعیة قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فیما یحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فی حق الشارع ولا یسقط حقوقه وان لم یکن له منعة فلا مانع من تبلیغ الحجة والزام الحکم فیوخذ بالضمان ویجب علینا محاربة الباغی لقوله تعالی فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله ولان البغی منکر ونهی المنکر فرض وذلک بالقتال وقیل انما یجب علیهم اذا تجمعوا وعزموا علی القتال لانها انما یجب بطریق الدفع **قوله** لم یحرم المیراث بقتله ای بقتل الباغی لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما یکون مانعا اذا کان محظورا لیکون الحرمان جزاء وعقوبة علیه لا اذا کان مامورا به کقتل الباغی والقتل رجما او قصاصا وکذا لا یحرم الباغی المیراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق فی زعم الباغی بناء علی تاویله وتمسکه بما عرضت له من الشبهة وولایتنا منقطعة عنه بمکان المنعة فکان قتله لاهل الحق فی حق الاحکام لا فی حق الاحکام بمنزلة الجهاد ولان انضمام المنعة والانقطاع ولایة الالزام الی التاویل الفاسد یجعله بمنزلة الصحیح فی حق التوریث کما فی حق الضمان وهذا اذا قال الوارث کنت علی الحق وانا الان علی الحق والا فیحرم اتفاقا **قوله** لما کانت الدار واحدة یعنی ان تملک المال بطریق الاستیلاء یتوقف علی کمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف یبتنی علی کمال العصمة وذلک عند اتحاد الدار من کل وجه فنحن لا نملک مال الباغی حتی اذا انکسرت شوکة البغاة ترد علیهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم فی دار الاسلام لکن لا یضمن لهم بالاتلاف لان اختلاف الدیانة مع وجود المنعة یوجب شبهة اختلاف الدار فیوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملک ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الکاملة ولو قلنا بالملک وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملک والضمان کان متناقضا لان اثبات الملک معناه عدم الضمان فتعین القول بعدم الملک مع عدم الضمان کما فی غصب غیر المتقوم فان قیل لا تناقض بین الملک وضمان البدل کما فی المغصوب عندنا لو ملک لم یجب رده بعینه والملک بالضمان انما یصح استنادا لا ابتداء **قوله** وجهل من خالف فی اجتهاده الکتاب یرید ان الجهل اما ان یکون فی نفس الدین واصوله وهو الغایة او لا وهو دونه وذلک اما ان یکون فی

٤٩٥

کما یجب قضاء العصر وان لم یقض الظهر فصلی العصر علی ظن ان الظهر جائز ای صلی الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم یقض الظهر بناء علی انه غیر عالم بعدم الوضوء. فان من صلی صلوة بغیر وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ صلی فرضا آخر ثم تذکر انه کان علی غیر وضوء فالفرض الثانی غیر صحیح فی ظاهر الروایة خلافا للحسن بن زیاد فان عنده انما یجب رعایة الترتیب علی من یعلمه وایضا فیه خلاف زفر رح فانه یقول اذا کان عنده ان الفرض الاول یجزیه فهو فی معنی الناسی للفائتة فیجزیه الفرض الثانی لم یصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع

والمسئلة المستشهد بها هی الاول لا الثانیة واذا عفی احد الولیین ثم اقتص الآخر علی ظن ان القصاص لکل واحد علی الکمال فلا قصاص علیه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا یسقط القصاص فصار هذا شبهة فی درء القصاص عن قاتل القاتل وکذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاکل عمدا فلا کفارة علیه لان قوله علیه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فی درء الکفارة اذ هذه الکفارة مما یندرئ بالشبهات وکذا القصاص فی المسئلة السابقة

اصول المذهب کما مر او فی فروعه وذلک اما ان یکون مخالفا للقیاس وخبر الواحد فیصلح عذرا او للکتاب والسنة المشهورة والاجماع فیکون مثل جهل صاحب الهوی وقید السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة یکون کفرا لکونه قطعیا وفیه بحث لان الکتاب ایضا کذلک فمخالفته انما لا یکون کفرا اذا لم یکن المتن قطعی الدلالة ولا فرق فی هذا بین الکتاب والسنة واما عند قطعیة المتن والسنة فالمخالف کافر لا محالة فلا بد ههنا من تقیید الکتاب بان لا یکون قطعی الدلالة وتقیید السنة بان یکون مشهورة او یکون متواترة غیر قطعیة الدلالة فمن مخالفة الکتاب القول بحل متروک التسمیة عمدا عند ذبحه تمسکا بقوله علیه السلام ذبیحة المسلم حلال وان لم یذکر اسم الله علیه وبان المؤمن ذاکر بقلبه للتسمیة وان ذکرها عمدا لقوله علیه السلام تسمیة الله تعالی فی قلب کل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ویمین تمسکا بما روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی بشاهد ویمین والعمل بخبر الواحد مع قیام نص الکتاب خطاء فی الاجتهاد والا ان نص الکتاب لیس بقطعی لان قوله تعالی وانه لفسق یحتمل ان یکون حالا فیکون قید النهی عن اکل ما لم یذکر اسم الله علیه ویحتمل ان یراد بما لم یذکر اسم الله علیه المیتة او ما ذکر علیه اسم غیر الله لقوله تعالی او فسقا اهل لغیر الله به فان الفسق ههنا ما اهل لغیر الله وقوله تعالی فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان یحتمل ان یکون بیانا لحصر البینة التی هی الشهادة المحضة فی رجلین او رجل وامرأتین وهذا لا ینافی ثبوت نوع آخر من البینة هی شهادة الواحد مع الیمین ومن مخالفة السنة المشهورة اعنی قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر ما ذهب الیه الشافعی رح فی احد قولیه فی مسئلة القسامة وهی ان یوجد قتیل لا یدری قاتله وادعی الولی قتله علی احد او جماعة من انه ان کان بین القتیل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اعنی علامة یغلب علی ظن القاضی او السامع صدق دعواه یستحلف الولی خمسین یمینا ثم یقضی له بالدیة علی عاقلة القاتل فی صورة الخطاء واما فی صورة العمد ففی القول الجدید یقضی بالدیة علی القاتل فی القدیم بالقصاص وهو مذهب مالک واحمد تمسکا بقوله علیه السلام للاولیاء مقتول وجد فی خیبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبکم ای دم قاتل صاحبکم الی آخر الحدیث فانه مخالف لقوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وهو مشهور فظهر ان کلام المصنف فی تقدیر القولین لیس علی ما ینبغی وانه لا جهة لتخصیص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بیع ام الولد تمسکا بما روی عن جابر بن عبد الله انه قال کنا نبیع امهات الاولاد علی عهد رسول الله علیه السلام وبان المالیة یقین وارتفاعها بالولادة مشکوک فان الآثار الدالة علی منع بیعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانی بالقبول فصار مجمعا علیه قوله کمن صلی الظهر اورد مسئلتین ولهما مثال الجهل فی موضع الاجتهاد الصحیح والثانیة تتمیم وتکمیل للاولی لا مثال لان فیها مخالفة الاجماع فلا یکون الاجتهاد صحیحا

قوله ولم یقض الظهر بناء ای بنی ادم قضاء الظهر علی انه لم یکن عالما بعدم الوضوء حین صلی وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غیر علم بذلک لا یجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع

قوله واذا عفی احد الولیین واقتص الآخر بجهله بالعفو او بان عفو احد الاولیاء یسقط القود فعلیه الدیة لا القصاص لان هذا جهل فی موضع الاجتهاد ولما ذهب الیه بعض اهل المدینة من ان القصاص اذا ثبت لولیین کان لکل واحد منهما التفرد بالقتل حتی لو عفی احدهما کان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا یکون الاجتهاد صحیحا بل هو جهل فی موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وثبت فالظاهر بقاؤه وایضا الظاهر عدم نفاذ التصرف فی حق الغیر فیکون محل اشتباه ویصیر شبهة فی حق الحد **قوله** اذ هذه الکفارة یعنی کفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجیح جانب العقوبة فیها وهذا اذا تنفس حضها فافتاه لفساد الصوم فحصل له الظن بذلک او بلغه الحدیث

٤٩٦

ومن زنى بجارية امرأته ووالده وظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة بهذه الشبهة وان كان يثبتان بالوطء بالشبهة وكذا حربي اسلم فدخل وزنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان يكون شبهة لا ان زنى هو اي زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان وشرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح مقدرا انما هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا ترك خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى القبلة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلواتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ان صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل وماذون اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل فان شري الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بجنايته لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها من قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها الاحكام الشرعية ليس بعذر

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله دالا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي حنيفة تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الآثار وانما التمسك بها للفقهاء والفتوى بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها او ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه الشبهة اشتباه اعني شبهة في الفعل وهي ان الظن ما ليس بدليل حل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله من الاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف حال من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآية وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون تحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح اما اذا زوجها الاب

٤٩٧

لان الدلیل مشہور فی حقہا لان طلب العلم واجب علیہا فدلائل الشرع یجب ان تکون مشہورۃ فی حقہا فبالجہل لا تعذر و فی حق الامۃ مخفی لان خدمۃ المولی تشغلہا

عن التعلم فالدلیل مخفی فی حقہا فتعذر بالجہل ولان البکر ترید الزام الفسخ والامۃ ترید دفع زیادۃ الملک ہذا فرق آخر بین البکر والامۃ فی ان الامۃ تعذر بالجہل لا البکر

وتقریرہ ان البکر ترید الزام الفسخ علی الزوج والمعتقۃ ترید بالفسخ دفع زیادۃ الملک فان طلاق الامۃ اثنان وطلاق الحرۃ ثلثۃ والجہل عدم اصلی یصلح للدفع لا للالزام

وہذا الفرق احسن من الاول لان البکر قبل البلوغ لم تکلف بالشرائع لاسیما فی المسائل التی لا یعرفہا الا الحذاق الفقہاء حتی یشترط القضاء ثمہ لانہا تفریع علی ان فسخ

النکاح بخیار البلوغ الزام ضرر وبخیار العتق دفع ضرر ومنہا السکر وہو بطریق مباح کسکر المضطر والسکر بدواء کالبنج والافیون وبما یتخذ من الحنطۃ او الشعیر او العسل وہو

کالاغماء یمنع صحۃ جمیع التصرفات حتی الطلاق والعتاق واما بطریق محظور کالسکر من شراب محرم مثلث لانہ انما یحل ہی المثلث بشرط ان لا یسکر فالسکر بہ یصیر کالسکر

بالمحرم فیحد بہ ای بالسکر من المثلث وہو ای القسم الثانی من السکر وہو السکر من الشراب محرم او بالمثلث لا ینافی الخطاب لقولہ تعالی یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا

الصلوٰۃ وانتم سکاری فہذا خطاب یتعلق بحال السکر فہو لا یبطل للاہلیۃ اصلا فیلزمہ کل الاحکام ویصح کل عباراتہ وانما ینعدم بہ القصد حتی ان تکلم بکلمۃ الکفر

لا یرتد استحسانا لعدم رکنہ وہو القصد کما اذا اراد ان یقول اللہم انت ربی وانا عبدک فجری علی لسانہ عکسہ لا یرتد + + + + +

او الجد من الکفو بمہر المثل لم یکن لہا الفسخ لکمال النظر ووفور الشفقۃ ولو زوجہا غیر الاب والجد من غیر کفو وبغبن فاحش لم یصح النکاح اصلا وانما صرحت بذلک لانہ قد اشتہر

فی بعض البلاد نقلا عن المصرح انہ یصح النکاح فی ہذہ الصورۃ ولکن یکون لہا الفسخ وکذا اوردہ فی شرحہ للوقایۃ ولا یوجد لہ روایۃ اصلا قولہ لان طلب العلم

واجب علیہا ای علی البکر وتقریر القوم ان جہل بالخیار لیس بعذر لاشتہار العلم فی دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فی جانبہا بخلاف الامۃ فان اشتغالہا بخدمۃ السید

مانع وعلی ہذا الایراد الاعتراض بان البکر قبل البلوغ لم تکلف بالشرائع لاسیما بالمسائل الخفیۃ قولہ حتی یشترط القضاء ثمہ ای فی فسخ البکر بعد البلوغ لانہا ای فی فسخ

المعتقۃ لان فسخ البکر للالزام علی الغیر وتوہم ترک النظر من الولی وہو غیر متیقن فلا یتم الا بالقضاء حتی لو مات احدہما بعد الفسخ قبل القضاء یرثہ الآخر وفسخ المعتقۃ یثبت

بنفس الخیار لانہ لدفع زیادۃ الملک ولا سبیل الیہ الا بدفع اصل الملک فلا یفتقر الی القضاء وتحقیق ذلک ان المراۃ تبطل حقا مشترکا لدفع زیادۃ علیہا والزوج یثبت زیادۃ حق

علیہا لاستبقاء حق مشترک فلذا جعلنا الدفع فی حق المراۃ قصدا وابطال الملک ضمنا وفی حق الزوج زیادۃ الملک اصلا واستیفاءہ ضمنا قولہ ومنہا

ای ومن العوارض المکتسبۃ السکر وہی حالۃ تعرض الانسان من امتلاء دماغہ من الابخرۃ المتصاعدۃ الیہ فیتعطل معہ عقلہ الممیز بین الامور

الحسنۃ والقبیحۃ والسکر حرام اجماعا الا ان الطریق المفضی الیہ قد یکون مباحا کسکر المضطر الی شرب الخمر والسکر الحاصل من الادویۃ والاغذیۃ

المتخذۃ من غیر العنب والغذاء ما ینفعل من الطبیعۃ فیتصرف فیہ وتحیلہ الی مشابہۃ المتغذی فیصیر جزءا منہ وبدلا عما تحلل والدواء ما یکون فیہ

کیفیۃ خارجۃ عن الاعتدال بہا ینفعل الطبیعۃ عنہ بعجز عن التصرف فیہ وقد یکون محذورا فیہ کالسکر الحاصل من الخمر التی یحرم قلیلہا وکثیرہا و

من المثلث وہو عصیر العنب اذا طبخ حتی ذہب ثلثاہ ثم رقق بالماء وترک حتی اشتد یحل شربہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح لاستمراء الطعام والتقوی

علی قیام اللیالی وصیام الایام واما علی قصد السکر فلا حتی لو سکر منہ یحد اتفاقا والنقیع الذبیب وہو الماء الذی القی فیہ الذبیب لیخرج منہ

حلاوتہ فان لم یطبخ حتی اشتد وغلا وقذف بالزبد فہو حرام وان طبخ ادنی طبخۃ یحل شرب القلیل منہ فی ظاہر الروایۃ قولہ حتی الطلاق والعتاق

صرح بذلک نفیا لما روی عن ابی حنیفۃ رح ان الرجل اذا کان عالما بفعل البنج فاکلہ یصح طلاقہ وعتاقہ قولہ فہذا خطاب یتعلق بحالۃ

السکر لیس المراد ان قولہ تعالی وانتم سکاری قید للخطاب اعنی لا تقربوا حتی یلزم ان یکون الخطاب فی حالۃ سکرہم بل ہو قید لما تعلق بہ خطاب المنع

وتحقیق ذلک ان الحال فی مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سکران لیس قیدا للامر والنہی بل للمامور والمنہی بمعنی اطلب منک صلوٰۃ

مقرونۃ بالصحو وکف النفس عن الصلوٰۃ المقرونۃ بالسکر وذلک لان العامل فی الحال ہو الفعل المذکور لا فعل الطلب فقولہ تعالی

غیر محلی الصید فمن جعلہ حالا عن قولہ اوفوا یکون قید الایفاء لا الطلب حتی یلزم عدم وجوب الایفاء عند کونہم محلین للصید

متعرضین لہ فی الاحرام فالمعنی انہم خوطبوا فی حالۃ الصحو بان لا تقربوا الصلوٰۃ حالۃ السکر فیلزم کونہم

٤٩٩

واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد بلزمه وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط هو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او الاخبارات والاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان تواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل البيع فانما نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض

مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصلح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزويج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب كرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان كون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما دل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر ويقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو لتحصيل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منها قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة رح يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء او لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل فسر في الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية هذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن بمنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي ان التصرفات اما انشاءات او اخبارات واعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى

اى فالابعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما موبدا اى للمتعاقدين لوجود الرضاء بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار يوجد الرضاء بالمباشرة حاصلا لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما فى خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضاء بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت فى البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى الثلث جاز اى اجازاه فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة رح اى ينقلب جائزا كما فى الخيار المؤبد لارتفاع المفسد عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة وكلما اجازه جاز البيع كما فى الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط فى الثلث وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعراضهما واختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التى لم تتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا الاخير ناسخ الاخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يبق على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكرا ولهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرلى شئ او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضر شئ فعلى اصل ابى حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وبان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا فى صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يعمل بظاهر العقد فى الكل

الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان الى اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقدير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ واحكام للاقسام بعضها مشروع فى الكتاب وبعضها متروك لانساق الذهن اليه قوله لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع عن الملك لا عدم الرضاء كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء قوله فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال فى الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالى قوله عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك الجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما غيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابى حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد فى شئ من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شئ فانه عند ابى حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام فى الثلثة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما فى ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما والاعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما او بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله اما ذهوله مع بناء الآخر واعراضه واما اعراضه مع ذهول الآخر او بنائه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية ولا خفاء فى ان تمسك ابى حنيفة رح بان الاصل فى العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا

والفرق له بين البناء وههنا تمه ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع المبيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في العقد واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا

والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا والهزل باحد الالفين ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال ذلك جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان فاذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا نفع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضاء بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه

ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط

اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قابل الصحة واللزوم وهذا قوله والفرق له بين البناء وههنا ثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وتقرير الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال ان يثبت بدون شرط وذكرا ولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل و حاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في الحكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل عند طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب مفض الى الاستبدال وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان يكون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

٥٠١

ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف

الفرق لابي حنيفة رح بين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان يحضرها شيء او اختلفا ففي رواية محمد رح عن ابي حنيفة رح المهر الف

بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به واما بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض

فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف و

عدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكروا وكذلك في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا

عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل

ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء كان تراضي الاصل او في القدر او في الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال

وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع

الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين

وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما

فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق

بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود في الايجاب

لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته وبدون ذكره فيترجح المبيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع تصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا

لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد

مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا يتوسل الى ثبوت المسمى لان المال

لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه بانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان

فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح بدون تسمية المهر يصح وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء او اختلفوا في الاعراض والبناء

فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد رح هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر

المثل وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان

المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه اي ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت

بدون الذكر كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان

المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء

يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رح فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المراة شرط اليمين

فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان

ردت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق و

لا يجب المال حتى تشاء المراة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين

واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل هو ان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه

مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت

ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال

بطريق الطبيعة والمقصود وهو الطلاق والعتق هو سقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت تمام المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رح يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعد طلب المواثبة التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل به الخيار حتى او قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ اولا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف الدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه من شأن لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري للانسان تبعثه على العمل بخلاف موجب العقل قال الامام فخر الاسلام وهو العمل بخلاف موجب حكم الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا وغضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او ذميمة اي مذمومة ثم ولا في الاهلية ولا شيئا من الاحكام

في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه ثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة رح يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة بان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة فهو بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الخبر يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته ونفيه والهزل ينافي ذلك بل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب لا تعتذروا الآية وهذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع قيام العقل فلا يكون سماويا على ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسر المص بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي اللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه تخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك **قوله** لان التبذير اصله مشروع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد المراد

واجمعوا على منع ماله فى اوائل البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لا ينفك من الجدة عن مثله الا نادرا فيسقط المنع وهى خمسة وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل من يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا فى السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان من اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه قياسا عطفا على قوله حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا واسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين وفى منهم مثل ان يشترى جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم فى بخارا وقصته انه دخل ذات يوم فى سوق النخاسين فعشق جارية بلغت فى الحسن غاية فعجز عن مكائد شدائد هجرها وكان فى الفقر والمتربة بحيث لم يملك فوق قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة بغلته ولا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشرذمة يمشون فى ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها فى المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد العوارى الى اهلها فلما جاء البائع تقاضى الثمن لقى المشترى وعرف فنونه فاخذ بتيقن عنونه وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف فى ملكه بالضرر جاره عند ابى يوسف رح وعند ابى حنيفة لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اى صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما ذكر فى صاحب الكبيرة وانما يحسن ذلك اى حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فبطل القياس

الحجر على منع المال

يا صل التبذير هو نفس تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعنى اذا بلغ الصبى سفيها يمنع عنه ماله بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم التى ينفقونها فيما لا ينبغى واضافت الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا فى حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولى والمجنى عليه فى الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيجوز الثانى القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلابد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه بالاتلاف بالتصرفات ولم يكن للولى فى الحفظ الا الكلفة والمؤنة والثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه فى الحجر فيجب الرابع ان فى الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وسط بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف فانه وان كان حذاقة واحتيالا فى الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار **قوله** دخل فى سوق النخاسين لفظه فى زائدة والمكائدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشى امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا اذ ذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعنون شعرات طوال تحت حنك البعير يسمى به من اللحية وفى قوله عرف فنونه ايهام الى فنون الحيل والتزوير او العلوم التى

ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اى عند ابى يوسف ومحمد رح يلحق فى كل حكم الى من كان فى الحاقه اليه نظر من الصبى والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر فى الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق فى هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون فى ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان مراده فاسد ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما فى ذلك من الضرر عليه وهو فى هذا الحكم ملحق بالصبى واذا لم يجب على المحجور شئ لا يسلم له ايضا شئ من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضى عند محمد رح وبحجر القاضى عند ابى يوسف رح واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله + + + +

من جملتها الفقه الذى يعرف به هذا الحكم وكذا فى قوله يتيقن صنوته يحمل عود الضمير الى البائع والمشترى وههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف فى ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابى يوسف رح كما فى استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من القيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتى الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند ابى حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى حقوق العباد ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فقصره يكون صادرا عن اهله فى محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر فى حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل فى ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فى القصاص حيوة اجيب بان فى حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثانى انا لا نم كون الحكم فى منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس فى العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هى العبارات والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفوية لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفى ترك الجواب عن الوجهين الآخرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح قوله ثم اذا كان الحجر يعنى ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق فى كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففى الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفى كتابته بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفى لزوم الثمن او القيمة فى مال المحجور فى هذه الصورة يجعل كالصبى حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففى هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ فكانت سعاية الغلام فى قيمته للبائع قوله وهذا الحجر يعنى الحجر المختلف فيه الذى لا يكون للمكلف عن التصرف فى ماله نظرا له قد يكون بسبب فى ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او يمتنع المديون عن الصرف فالاول اى الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبى والجنون والعته فى ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابى يوسف يتوقف على ان يحجر القاضى لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهدار عبارته فلا بد فى ترجيح احد الجانبين من القضاء والثانى اى حجر المديون خوفا من التلجية يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا فيهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضى امواله عروضا كانت او عقارا لما روى ان معاذا رضى الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم

٥٠٥

التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها يتصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن

بيع ماله لقضاء الدين فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه

لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة

رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين وتسميته الصدقة

ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب

الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا

شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض

لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق

بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه

في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة

المشهورة ما روي عن رسول الله عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافرين وبجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد

مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها

بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل

من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي

ماله وقسمته بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء ديونه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه

فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق

في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط

ان معنى الجأت اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما اباشره من البيع منك وليست

بقاصد حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السفر وهو خروج

مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد سير مديد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في

التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة

اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها وقال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت

الركعتان للمسافر وللمقيم اربعا الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين

الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام ولا نم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث قال

انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم

رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر

ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل

الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن بدفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر

ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم المسافر وافتي في حقه وضبط المسائل في هذا المقام

على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر اما الرجل قد يخرج غازيا ثم لم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بنفسه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله غير باغ ولا عاد فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق وقد تمسك الشافعي رح على العدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية بجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للمنية قصدا اليها ولا اكل المنية تلذذا واقتضاء الشهوة بل يأكلها لدفع الضرورة ولا عاد حد اليسد جوعه او لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعيد اي لا يرفعها لجوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح به اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجبت الفعل كالدية

انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن انه ضمان مال لا يوجب الكفارة

ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جواز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة على الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي تبيين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير قران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية ويكون حكمه كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر منفردا بلا اجتماع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اليه اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل الاكل فلا بد في الآية في تقدير فعل اي فمن اضطر واكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سبقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر التاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا يجاوز غير ما لسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا غير باغ على مضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء

اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه

عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان عدم اصل العقل بلا سهو وغفلة امر لا يتوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى وما يبتني عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذره لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل

مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل فعل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت الرضى فقوله ان دوام العقل بالعقل الى آخره وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى بطلت عبارات النائم اذا لم يقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع الطلاق النائم والقائم البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله فاذا اجرى البيع على لسانه اي لسان

الخاطي خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو ما ملجئ بان يكون بفوت النفس

او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى

فسائها صلة لم لانها تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل صرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل بمال اذ لا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر قوله ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب في قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع الطلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ اذا كان ذلك الشئ خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نيابة في الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتها وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شئ مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل بينهما من الملابسة والمراد ان بسبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه مبني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشئ منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة قوله ملجئ الذي من غير ما اي تقسيم

الفعل هو القتل الذي صدر عن الخاطي على القاتل ولذا ذهب الى ان الدية جزاء الفعل فقط للمحققين فالشارح اورد عبارة فخر الاسلام تنبيها على ما اراده من قوله ولكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح فيجاب عنه بان معنى كلام المص هو ان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فينبغي ان يكونا عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول

ولا الاختیار ولا ینافی الاختیار لانه حمل علی اختیار الاهون واصل الشافعی رحمه الله فی ذلک ان الاکراه بغیر حق وان کان عذرا شرعیا یقطع الحکم عن فعل الفاعل عدم

اختیاره الاکراه عند الشافعی رحمه الله اما یکون بحق کالاکراه الاسلام واما بغیر حق ثم هذا اما ان یکون عذرا واما ان لا یکون عذرا واعلم فی اتمت لفظ الفاعل مقام المکره

بالفتح ولفظ الحامل مقام المکره بالکسر لئلا یشتبه الفتح بالکسر والعصمة یقتضی دفع الضرر بدون رضاه ای رضاء الفاعل ثم ان امکن نسبة الفعل الی الحامل

ینسب والا یبطل فیبطل الاقوال کلها لان نسبة الاقوال الی غیر المتکلم باطل لان الانسان لا یتکلم بلسان غیره ویضمن الحامل الاموال ای اذا اکره علی اتلاف مال

الغیر لان نسبة الاتلاف الی الحامل ممکن فیجعل الفاعل آلة للحامل وان لم یکن عذرا لا یقطع ای الحکم عن فعل الفاعل فیجعله الثانی یقتص القاتل مکرهین وانما یقتص

الحامل بالتسبب جواب اشکال وهو انه لما لم یقطع نسبة الحکم عن فعل الفاعل یکون الفاعل هو القاتل فیجب ان یقتص هو ولا یقتص الحامل لکن القصاص یجب

علیهما عند الشافعی رحمه الله فاجاب بان الحامل انما یقتص بالتسبب وان کان الاکراه حقا لا یقطع ایضا ای الحاکم عن فعل الفاعل فیصح اسلام الحربی وبیع المدیون ماله

لقضاء الدیون وطلاق المولی بعد المدة ای بعد مدة الایلاء بالاکراه یتعلق بما ذکر وهو اسلام الحربی وطلاق المولی بعد المدة وبیع المدیون ماله وهو مذهب

الشافعی فی ان الزوج یجبر علی الطلاق بعد مدة الایلاء اسلام الذمی ای لا الاکراه لان اکراه الذمی علی الاسلام لیس بحق فیبطل لما ذکرنا انه یبطل الاقوال کلها والاکراه

بالقتل والحبس عنده سوار

الثانی من العوارض المکتسبة والذی یکون من غیر المکلف هو الاکراه وهو حمل الغیر علی ان یفعل ما لا یرضاه ولا یختار مباشرته لو خلی ونفسه فیکون معدما للرضا لا للاختیار اذ الفعل

یصدر عنه باختیاره لکنه قد یفسد الاختیار بان یجعله مستندا الی اختیار آخر وقد لا یفسد بان یبقی الفاعل مستقلا فی قصده وحقیقة الاختیار هو القصد الی مقدور متردد بین الوجود

والعدم بترجیح احد جانبیه علی الآخر فان استقل الفاعل فی قصده فصحیح والا ففاسد وبهذا الاعتبار یکون الاکراه اما ملجیا بان یضطر الفاعل الی مباشرة الفعل خوفا من

فوات النفس او ما هو فی معناها کالعضو واما غیر ملجی بان یتمکن الفاعل من الصبر من غیر فوات النفس والعضو وهو سواء کان ملجیا او غیر ملجی لا ینافی اهلیة الوجوب ولا الخطاب

لان دار بقاء الذمة والعقل والبلوغ لان ما اکره علیه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وکل ذلک من آثار الخطاب حتی انه یوجر علی ذلک الفعل المکره علیه مرة کما اذا کان

فرضا کالاکراه بالقتل علی شرب الخمر ویاثم مرة اخری کما اذا کان حراما کالاکراه علی القتل المسلم بغیر حق ویوجر علی الترک فی الحرام والرخصة ویاثم فی الفرض والمباح وکل من الاجر

والاثم انما یکون بعد تعلق الخطاب المراد بالاباحة انه یجوز له الفعل ولو ترکه وصبر حتی قتل لم یاثم ولم یوجر وبالرخصة انه یجوز له الفعل لکنه لو ترکه وصبر حتی قتل یوجب علما بالعزیمة

ولهذا یسقط الاعتراض بان شاء ان ارید بالاباحة انه یجوز له الفعل ولو ترکه ویصبر حتی قتل لا یاثم فهو معنی الرخصة وان ارید انه لو ترکه یاثم فهو معنی الفرض وقال الامام البزدوی رحمه الله

ان فعل المکره حرام کالقتل والزنا وفرض کشرب الخمر واکل المیتة ورخص له کاجراء کلمة الکفر والافطار واتلاف مال الغیر وجعل فخر الاسلام انما فرق بین کلمة الکفر والافطار للفرق

بینهما قبل الاکراه حیث یسقط حرمة الافطار بالعذر کالسفر والمرض بخلاف حرمة کلمة الکفر فانها لا یسقط قبل الاکراه بحال **قوله** ولا الاختیار ای لا الاکراه لا ینافی الاختیار لانه حمل

للفاعل علی ان یختار ما هو اهون عند الحامل ای اوفق له ویحتمل ان یرید ما هو الیسر علی الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلک مما اکره به **قوله** واصل الشافعی ای القاعدة التی قررها الشافعی رحمه الله

فی باب الاکراه هو ان الاکراه اما ان یحرم الاقدام علیه وهو الاکراه بغیر حق اولا وهو الاکراه بحق والثانی لا یقطع الحکم عن فعل الفاعل کاکراه الحربی علی الاسلام فیصح اسلامه بخلاف

اکراه الذمی فانه لیس بحق لقوله علیه السلام اترکوهم وما یدینون والاول اما ان یکون عذرا شرعا ولا فان کان عذرا بان یحل للفاعل الاقدام علی الفعل فهو یقطع الحکم عن فعل الفاعل

سواء اکره علی قول وعمل لان صحة القول بقصد المعنی وصحة الفعل باختیاره والاکراه یفسد القصد والاختیار وایضا نسبة الحکم الی الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غیر جائز لانه معصوم

محترم الحقوق والعصمة تقتضی ان یدفع عنه الضرر بدون رضاه ولئلا یفوت حقوقه بدون اختیاره ثم اذا قطع الحکم عن الفاعل فان امکن نسبة الفعل الی الحامل ای المکره کالاکراه علی اتلاف مال الغیر

نسب الیه وان لم یمکن بطل الفعل کالاکراه علی الاقرار وسائر الاقوال وان لم یکن عذرا شرعا بان لا یحل الاقدام علی الفعل کما اذا اکره علی القتل او الزنا لا ینقطع الحکم عن

الفاعل حتی یجب القصاص علی القاتل والحد علی الزانی مکرهین **قوله** وطلاق المولی بالضم اسم فاعل من الایلاء یعنی ولو اکره المولی علی التطلیق بعد مضی مدة الایلاء فطلق وقع

الطلاق لانه یستحق التفریق بعد مضی المدة کامراة العنین بعد الحول فانه اذا امتنع من ذلک کان الاکراه حقا واما قبل مضی المدة فالاکراه باطل فلا یقع الطلاق **قوله** والاکراه

بالقتل والحبس عنده ای عند الشافعی رحمه الله سواء لان فی الحبس ضررا کالقتل والعصمة تقتضی دفع الضرر وقال الامام محمد لیس من الاکراه ان یخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها

509

واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم

لا يكون الا بان يجعل الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة له ينسب الى الحامل والا اي ان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها

لا تحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها

اي الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار

السبب فحاصل في الخيار فلان ينفذ بالاكراه اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى ووجه الاولوية في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن

اختيار الحكم والرضى به مقتضيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل

من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه

فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق

وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** واصلنا يعني ان الاصل المقرر

عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال ومن قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان

مما لا ينفسخ كالطلاق يكون نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقرار وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم

من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل

دون الحبس والضرب ومعنى فساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه

ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حل عليه غيره صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك

يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون شافهة وقد يكون

بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام الى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل الغير آلة

له ومتى لم يكن وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل قائلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على

تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له **قوله** فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ

التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب

السبب وفي الاكراه لم يبق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء الشرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول

اجدر والنفاذ فيه اجدر واعترض المصنف بان ههنا امور اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا

به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه

فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض على ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه

والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين الذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام

ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم

قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت مرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك

منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلقت الصغيرة

فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان يكره

المرأة لانه لو اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع وقوع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة باختيار

اى الاكراه لعدم الرضى بالسبب او الحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى الخلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابى حنيفة فلان الرضى بالسبب ثابت اى فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط من جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال من جانبها لان شرط الخيار من جانب الزوج لا يصح فى الخلع انما عرفت ان الخلع يمين فى حقه معاوضة فى حقها واعندهما فالهزل لا يوثر فى بدل الخلع فيجب ولان كانت بما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد والملجى وغيره ههنا سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام على عدم المخبر به والافعال ههنا ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل وههنا ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية تقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم مقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان المبيع حينئذ يصير غصبا

ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق و لزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابى يوسف ومحمد رح يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابى حنيفة رح انه قد تحقق فى الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال فى جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل لعدم الرضا والاختيار فى الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الاختيار ووجود الرضا بالسبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يوثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يوثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يوثر فى الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم بلزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يوثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه فى البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد فى المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اى الاقوال مما تنفسخ وتتوقف على الرضا ينعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها فى محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجى كالاكراه بالقتل وغير الملجى كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف فى النوعين فينتفى النفاذ والنظر فى حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راى الحاكم **قوله** وكذا اى مثل التصرفات التى لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجى وغير الملجى لان الاقرار خبر محتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قلت الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الشك الحقوق **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو كرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل

511

والاعتاق والنكاح لايحتمل ذلك اى لايحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل تحليله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف ففى المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى هو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يجعله فينتقل الى الحامل فيضمن وكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه وتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط اى الحامل الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم لايمكن جعله آلة لانه اكره بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فياثم كل منهما +

محل الجناية قد لايستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله نفيقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جاعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل الاحرام للفاعل فلم يكن اتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى ان يكون فى حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة يجب فى الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المرتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب من الجزاء والثانى وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شئ وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبديل فى محل التسليم جان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للفعل حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم وقد يقال ان الفعل فى المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير فى القتل من حيث انه جناية ولا فى التسليم من حيث انه تمام العقد لانه لا يقدر احد على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير او اتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام رح من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء فى ان الفعل فى القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والعرف وانما امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام الصرف وهو امر زائد على نفس الفعل

قوله والاعتاق والنكاح لايحتمل ذلك يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين تمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة فيه ولا يمكن ذلك فى الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لايحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا تمنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لايخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه ههنا هو القسم الثانى والذى لايلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه اذ ذهب بعض المشائخ رح فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رح القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابى يوسف رح لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت فى كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم فى حق الآخر وعند ابى حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحيوة تقتضيه الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما فى حق الاثم فالفاعل لايصلح آلة لانه يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم بغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان

والمحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان ليس الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل
غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له الجرح لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا
كذلك بالنسبة الى الغير والزنى حصل يعني فان ولد الزنى بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمة تسقط كالميتة
والخمر والخنزير فالاكراه الملجي يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجي اي لا يبيحها غير الملجي لعدم
الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا تحتمل السقوط ابدا واما في الحقوق التي تحتمل السقوط
في المحل كالعبادات فرخص بالملجي والصبر صار شهيدا او في حق في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجي
رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس في زنا المراة ليس قطع النسب لان النسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب
الغير فلو فرضنا انه يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يكن جعله آلة لزم نسبة الاثم
الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة للمخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه
وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل
ذلك لم يكن نقول ولكن في الاثم لا يمكن جعله آلة بمعنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والمحرمات انواع لما مر كان حكم الافعال المكره عليها التي
بين متعلق والى من نسب شرع بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالمحرمات
اما ان تحتمل السقوط او لا والثاني اما ان تحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط لا الرخصة
ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا والكل من هذه
الاقسام مبين في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لانه الزاني حقيقة وانما المراة تمكنه من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة
نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة
اليد حتى لو اكرها بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه
في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم
صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على
الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد ولو في صورة كون المراة متزوجة والكلام تنسب الى الفراش وتجب نفقته
على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله فالاكراه الملجي يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة نحو حالة
الاضطرار يعني انما لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في
الاكراه بدلالة النص لما فيه من فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كما في
المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجي لا يحد قوله وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع المحرمة
وهي حرمة لا تحتمل السقوط يعني انه لا يحل متعلقها قط لكن قد رخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يعني ان الحرام قد يكون
ترك حق من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كالايمان او يحتمل كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على
اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمته
مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار

فلا رخص زنانا بالملجئ لا يحد بغير الملجئ للشبهة ويحد هو اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فيه يعني انها ان زنت بالاكراه الغير الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنا بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما حقوق العباد كاتلاف المال المسلم فحكمه حكم اخويه في انه رخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة

والله ولي العصمة والتوفيق

وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة معدودة في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص بغير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله ويحد اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه وقع لذلك لا لاقتضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيها انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان متبذل يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عند ترك الفرائض من العبادات حتى قتل انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما ليس من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد وشاملا لحقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسمان لهذا القسم ولهذا نظر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا الا ان تحمل السقوط وعدمه في القسمين السابقين تاما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة لنفسها وذلك كالايمان بالله والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اي يجب الضمان على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال المعصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال فهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بجوده الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في خار الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في تعيينه جبيب الرغبة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه النظام ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام حتى تحلى بما هو كائن في صفحات هذه الاوراق بين الانام ٭

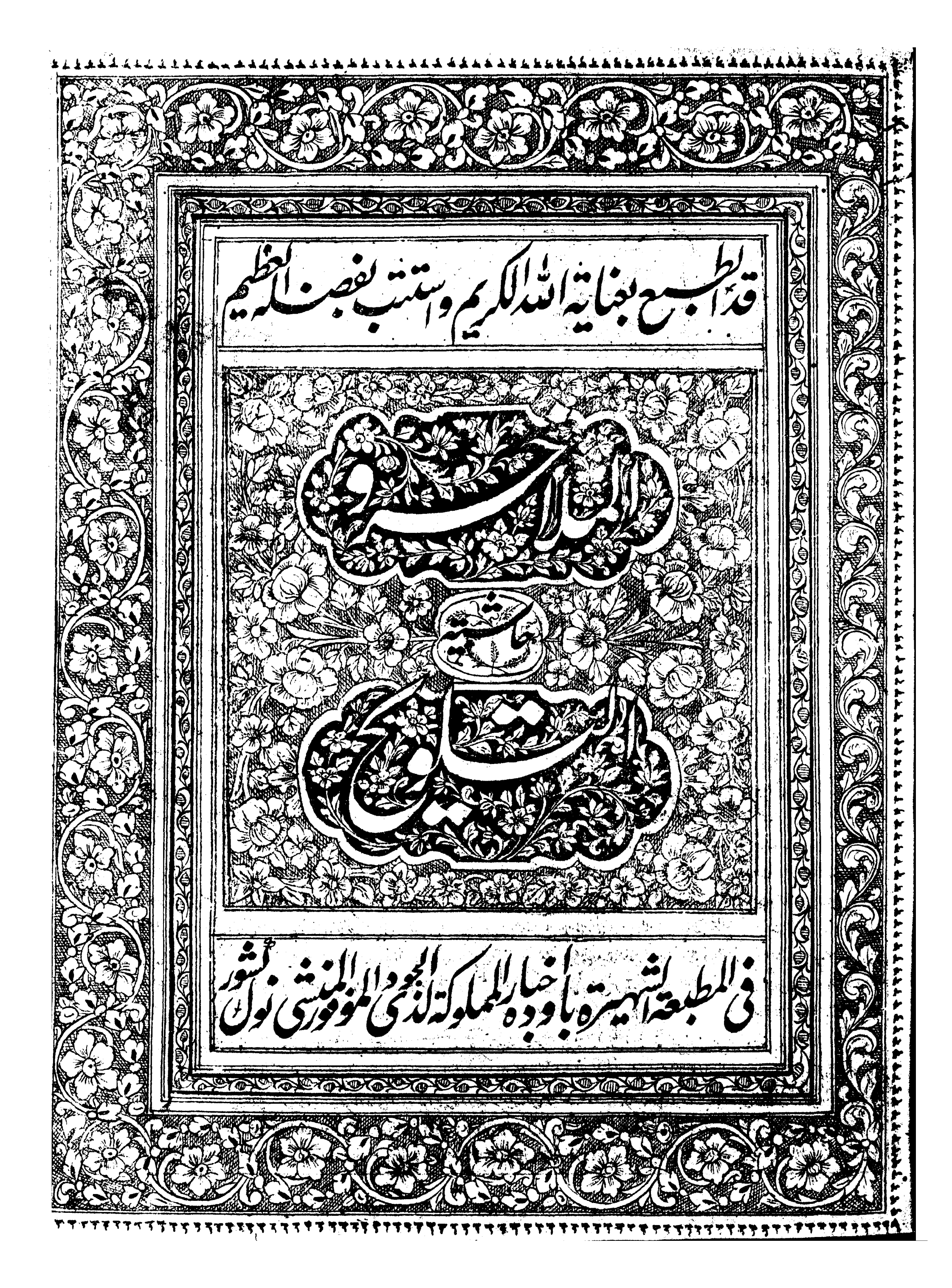
٥١٤

هذا صورة ماكتبه الفاضل الاديب والكامل الاريب وحيد عصره وفريد دهره مولانا محمد اعظم حسين الصديقي الخيرابادي سلمه الله الهادي

ان اصدق مايقبله الايقان ويوسس به اساس الايمان حمد الله سبحانه وافضل مايكرم به نوع الانسان والذيا يمتني به بحار
شكر الله ما اعظم شانه واكمل مايتادى به فرائض الملل والاديان اتباع الانبياء لاسيما انقياد اوامر الحقة التي امر بها نبينا
وشفيعنا خير الورا حبيب الرحمان عليهم وعليه افضل الصلوة وازكى التحيات ماطلع القمران في البوادي والعمران وعلى اله
واصحابه الذين بذلوا جهدهم في اشاعة الدين المتين واطفؤا ببريق اظفار سيوفهم شرائر الكفر والطغيان ونوروا الزمان
بانوار الاسلام واعزوه على سائر الاديان وبعد فيقول عبده الآثم محمد اعظم حسين الصديقي الخيرابادي
عامله الله بالخير في العواقب والمبادي لما كان كتاب التوضيح شرح التنقيح وشرحه النادر الفريد التلويح و
حاشية التلويح للعلامة الحسن الجلبي مجموعة عديمة المثل فاقدة النظير لدقائق مسائل الاصول حاديا ولدرر
مطالب هذا العلم الشريف كنزا كافيا لم ير بعد حين مجتمعة كلها في مكان ولم يسمع اذن جميعها منسلكة في سلك مجلد واحد
بمرور الزمان واشواق المشتاقين لطلبه في غاية الهيجان فعزم لطبعه وتيسير نسخه واستيعاب حواشيه بكمال جده وجهده
ذو العزم المسعود ممتاز ابين الانام بهممه العالية وجوده المجود سلطان التجار موجد صنائع الطبع برويته المحمود المنشي نول كشور
لازال عناية الله العزيز عليه ممدودة وطبع هذه المجموعة الشريفة في قليل من الزمان بمصارف خطيرة ومبالغ جزيلة وفوض تصحيحه
الى علماء مطبعه كلهم اديب اريب بهذا الامر جدير وان لم تيسر لي تصحيحها الاجل اتمام فتح القدير فاستثبت توامها في مصر لكهنو
في الشهر الشريف ذي الحجة سنة ١٢٩٢ اثنين وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الانبياء عليه ازكى الصلوة
واكمل التحيات في الصباح والمساء وما اعظم فضله المتعال انه اعطى بعد اتمامها من غير تجسس وجهود حاشيتين نادرتين عديمتي الوجود
منها الحاشية المعروفة بحاشية شيخ الاسلام على التلويح ومنها الحاشية الشهيرة بملا خسرو فضمه بعدها بعنوانات ونهايات
علحدة تبشري للعلم واعلامه وطوبى للكمال واعيانه بطلوع كواكبها وسطوع ضيائها قد تضح طرق معارف طرائق علم الاصول
وصان الاذهان من مهالك الجهل التي تذهب بالعقول فلما انجر الى ههنا الكلام حان الزمان ان اذكر تنشيطا للاذهان نبذة
من شرايف احوال مصنفيها الاعلام ناقلا من اعلام الاخيار وغيرها كتب الاسلاف الكرام فاعلموا ايها الخلان ان
مصنف التنقيح وشرحه التوضيح الامام الهمام شيخ الاسلام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود تاج الشريعة
وهو الامام المتفق عليه والعلامة المختلف اليه حافظ قوانين الشرع ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع
والاصول عالم المعقول والمنقول فقيه اصولي محدث مفسر نحوي اديب مناظر متكلم عظيم القدر جليل المحل كثير العلم
وارث المجد ارثا عن اب فاب ونشاء في حجر الفضل كفل به ورباه جده وعلمه في صباه فسعد جده وانجح جده حتى صار
قصب السبق في الفروع والاصول وكان ميدانه المعقول والمنقول اخذ العلم عن جده ثم اختصر وقاية الرواية وسماه
النقاية والف في اصول الفقه هذه المتن المتين سماه التنقيح ثم صنف هذا الشرح النفيس وسماه التوضيح في حل
غوامض التنقيح وشرح للوقاية الرواية شرحا كاملا لمطالب الفقه جامعا وسماه بشرح وقاية الرواية وله المقدمات
الاربع وتعديل العلوم وله الشروط والمحاضر رتبهما على ترتيب كتب الفقه والوابها مات روح الله روحه سنة سبع واربعين
وسبعمائة بمرقده ومرقد والديه واولاده واجداده والديه كلهم في مشرع اباد بخارا واجده ابو والده تاج الشريعة ولابو والده برهان الدين

فانهما اماني الكرام، وفقنا فيه تغمدهم الله برحمته وادخلهم بحبوحة الجنان ومصنف التلويح الامام النحرير القمقام والعلامة النبيل الطمطام مالك ازمة التحقيق سلطان العلما ملك الكلام بحر زاخر حبر فاخر بارع ورع متورع محقق مدقق امام في الاصول حكيم في المعقول موجد لقوانين البلاغة والمعاني مسعود بن عمر المعروف بعلامة سعد الدين التفتازاني صاحب التصانيف الجليلة والكتب النبيلة المعتمد عليه للاقاصي والاداني من تصانيفه شرح التصريف للزنجاني صنفه في قرية ترمذ في شعبان سنة ٧٣٨ ثمان وثلثين وسبعماية وكان ابن ستة عشر سنة ومنها شرح التلخيص فرغ من تاليفه سنة ٧٤٨ ثمان واربعين وسبعماية بهرات ثم اختصره في سنة ٧٥٦ ست وخمسين وسبعماية بغجدوان ومنها شرح التنقيح والتوضيح صنفه في ذي القعدة سنة ٧٥٨ ثمان وخمسين وسبعماية بكلستان تركستان ومنها شرح الرسالة الشمسية المسمى بالسعدية في جمادي الاخرى سنة ٧٦٢ اثنى وستين وسبعماية بمزار جام ومنها شرح العقائد للعلامة النسفي في شعبان سنة ٧٦٨ ثمان وستين وسبعماية بخوارزم ومنها شرح المختصر في الاصول في ذي الحجة سنة سبعين وسبعماية بسمرقند ومنها شرح الكشاف بسمرقند ومنها شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم في شوال سنة ٧٨٩ تسع وثمانين وسبعماية بسمرقند واما مصنف الحاشية المعروفة بحاشية الجلبي الفاضل النحرير الحسن الجلبي مستغنيا حاله عن مؤنة التعريف وله التصانيف الكثيرة الشهيرة المتداولة المقبولة للجماهير صنفها لاجل السلطان ابن السلطان بايزيد بن السلطان محمد مرادان خان بعد المراجعة من زيارة بيت الله الحرام وله سوى هذه الحاشية النادرة حواشي كثيرة على الكتب العلمية تلقاها العلماء بالقبول اذ غلوها في الكتب الدرسية لا يجدي تطويل الكلام في ذكرها نفعا فاختصرنا على هذا القدر ذكرا ادخله الله برحمته دار السلام واعلى له مقاما في جنات العلى ونفعنا به وفضل علينا وبلغنا اقصى مقاصد التقى بحرمة نبيه وحبيبه خير الورى عليه الصلوة والسلام وعلى آله الكرام واصحابه العظام في الغدو والعشا

فقط


قد طبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم
الملا حسن
بحاشية
في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة للذي الحجى الموفور المنشي نول كشور



بسم الله الرحمن الرحیم

قال حمد الله الحمید لله الذی احکم بکتابه اصول الشریعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنیفیة السمحة البیضاء حتی صحت کلمته الباقیة راسخة الاساس شامخة البناء کشجرة طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء **اقول** ان الشارح روح الله روحه واعلی فی غرف الجنان فتوحه ابتدا وشحن غرة کتابه وطرة خطابه بالتیمن بالتسمیة وقصر جمیع افراد الحمد وجنسه علی الله تعالی متعلقا بذلک علی بعض انعاماته الذی یحیط بفوائد الدنیا وعوائد العقبی مع رعایة براعة الاستهلال وفی الصلوة علی النبی علیه السلام دلالة علی وجه لم یسبقه احد الیه وحیر عقول اولی النهی لذیذ توضیحه موقوف علی مقدمتین الاولی ان الحقیقة متی امکنت لا یصار الی المجاز سیما اذا تضمنت من اللطائف ما لا یحصی فی المجاز فقد امکنت ههنا مع ذلک التضمن کما ستطلع ان شاء الله فلا تمثیل ولا استعارة ههنا اصلا الثانیة ان لنا امرین ولکل منها اصل یبتنی هو علیه وفرع یستند هو الیه واحدا لامرین مع اعتبار فی طرفیه یترتب علی الآخر مع اعتبار فی جانبیه اما الامران فاحدهما الشریعة والآخر کلمة الشهادة واما ان لکل منها اصلا وفرعا فلان الشریعة لها اصول هی العقائد الدینیة من علم الذات والصفات والنبوات ولها فروع هی الاحکام الفرعیة العملیة وکذا کلمة الشهادة لها اصل هو الایمان وفرع هو نفس العمل الصالح واما الترتب فلان کلمة الشهادة مترتبة علی الشریعة والایمان باعتبار رسوخه مترتب علی العقائد باعتبار احکامها وکذا العمل باعتبار ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب علی علم الفروع باعتبار رفعته وقبوله عند کافة اهل الایمان بسبب کونه بحکم الملک المنان کل ذلک سیظهر ان شاء الله تعالی اذا عرفت هاتین المقدمتین فاعلم ان الشارح شکر الله سعیه قد اورد الثلث الاول ایراد استیفاء ثم رتب الثلث الاخیر علیها ترتیبا انیقا حیث اراد بالاحکام الاتقان والتثبیت العقلی المعنوی وبالاصول العقائد الدینیة فان الاصل علی ما سیاتی ما یبتنی علیه غیره حسیا کان او عقلیا وبالشریعة ما شرع الله لعباده من دین الاسلام والدین وضع الٰهی سائق لذوی العقول باختیارهم المحمود الی الخیر بالذات وهو المحثوث علیها بقوله ان اتبع ملة ابراهیم ولهذا ابدل لها عنه فی قوله دینا قیما ملة ابراهیم لکن سمیت تلک الطریقة من حیث اظهار الشارع لها لدخول الخلق فیها ونیل حیوة الارواح من زلال الرحمة والرضوان شرعا وشریعة ومن حیث انقیاد الخلق لها والمجازاة علیها دینا ومن حیث املاء المبعوث الیه ایاها ملة ووصف الشریعة بالغراء تانیث الاغر بمعنی الشریف او الابیض بالاستعارة للواضح المعروف لوجوه ها فیها ووجه احکامها ان اکثر العقائد یستفاد من البعض وان کان العقل مستقلا فیه لکنه اذا طابق السمعی یتقوی ویثبت بلا مریة واقوی السمعیات الکتاب لانه لاعجازه ثابت بنفسه مثبت لغیره وکل ما دل ذلک علی ثبوته یکون محکما قطعا ثم اراد برفع اعلاء القدر وتنویر المنزلة وبخطابه الذی فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر خطابه المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر کما سیاتی وبالفروع الاحکام العملیة وبالحنیفیة ملة الاسلام المائلة عن الادیان الباطلة فی المغرب الحنیف المائل عن کل دین باطل الی دین الحق وقولهم الحنیف المسلم المستقیم تدریس فقد غلب هذا الوصف علی ابراهیم علیه السلام حتی نسب الیه من هو علی دینه فالحنیفیة الملة المنسوبة الی ابراهیم الحنیف ووصفها بالسمحة بمعنی المجوزة لرفع التکالیف الشاقة الثابتة علی الامم السابقة وبالبیضاء لغایة وضوحها واشتهارها عند اولی الالباب او لکمال نقائها عن دنس الشرک ورین الارتیاب ووجه رفعها به ان اجابة الخواص والعوام وقبولهم تلک الاحکام لیس الا لکونها من آثار خطاب الملک العلام ثم رتب رسوخ اساس الکلمة وارتفاع بنائها علی احکام اصول الشریعة ورفع فروعها علی طریق اللف والنشر حیث ذکر حتی الدالة علی ترتب ما بعدها علی ما قبلها افادة [illegible] الابتداء المفیدة لذلک المعنی کما فی قولهم نظرت الیه حتی بصرته لا الجر وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف الجمل [illegible] کما تقرر فی موضعه واراد بالکلمة کلمة الشهادة الباقیة بالتوسع علی السنة العباد الی یوم التناد بل الی ابد الاباد وباساسها الایمان [illegible] الاقرار بنی علی التصدیق وبرسوخه اطمینان القلب علیه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار لانه لم یطلب به الکفار وبشموخه ای ارتفاعه نماءه الی الله وقبوله عنده ووجه الترتیب ان کلمة الشهادة فرع الشریعة [illegible] التصدیق [illegible] لا یکون الا [illegible] ورسوخ الایمان مرتب علی احکام العقائد اذ کلما تمکنت بالدلائل القطعیة ازداد الاطمینان فی الایمان وزالت الشکوک والاوهام المورثة للطغیان وقبول العمل الصالح عنده تعالی مرتب علی معرفة احکامه المستفادة من خطابه تعالی اذ العمل انما یعتبر به اذا صدر عن علم کما قال الامام الغزالی رحمه الله العلم بدون العمل جنون والعمل بدون العلم لا یکون ثم [illegible] تشبیها

فی غایۃ اللطف والبہاء وتمثیلا فی غایۃ الجلاء والصفاء حیث قال کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء اقتباسا من قولہ تعالی ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء
علیہ قال فیما ذکرتہ فان ما سواہ فی ہذا المقام من الانکار والانظار کشجرۃ خبیثۃ اجتثت من فوق الارض ما لہا من قرار قال من مشکاۃ السنۃ لاقتباس انوارہا سراجا وہاجا اقول فصلہ عما
قبلہ لاستیناف او لاقادۃ فی کونہ محمولا علیہ فانہ ایضا نعمۃ لا یکتنہ کنہہا کما قبلہا ونظمہ علی نظام عجیب جامع للفوائد ومرتب علی ترتیب انیق جامع للفرائد فانہ اورد نعمتین من اصول نعم الدنیا والآخرۃ
ثم فرع علیہا فرعین من النعم الفاخرۃ علی طریق اللف والنشر بالترتیب بعبارات جامعۃ للطائف مع التہذیب وذلک انہ اراد بالاتقاد والاظہار علی طریق الاستعارۃ التبعیۃ وبالمشکاۃ صدر
النبوۃ او قلبہا علی طریق الاستعارۃ التصریحیۃ الاصلیۃ فان کلا منہما مجمع للانوار الرحمانیۃ ومنبع للاضواء الربانیۃ وہی فی الاصل الکوۃ غیر النافذۃ او الانبوبۃ فی وسط القندیل وجعلہا اضافتہا
الی السنۃ قرینۃ وہی ہہنا ما صدر عن النبی علیہ السلام لبیان الاحکام من قول ویسمی الحدیث او فعل او تقریر وفی الاصل الطریقۃ والعادۃ مطلقا ویجوز ان یکون الاتقاد ترشیحا للاستعارۃ
الاصلیۃ وبانوار السنۃ العلوم النظریۃ التی لا تتعلق بکیفیۃ عمل والعملیۃ المتعلقۃ بہا ویجوز ان یرجع الضمیر الی المشکاۃ وبالسراج الحدیث والفعل والتقریر الوارد وکل منہما البیان فیہ نوع خفاء
وابہام من السنۃ علی طریق التصریحیۃ الاصلیۃ ووصفہ بالوہاج بمعنی الوقاد من وہجت النار اتقدت والمتلالئ من توہج الجوہر تلألأ علی طریق الترشیح للمبالغۃ وانما اسند اتقاد السراج الی التنبیہ علی
ان رسولہ علیہ السلام ما ینطق عن الہوی ولا یخفی لطف المبالغۃ والاستطراد فی التوسل بسراج توقد من مشکاۃ السنۃ الی تحصیل انوار فیہا فان مثل ذلک لیس من شان ذلک السراج ثم اراد بالاجماع
الاول وجمع ای معناہ اللغوی وہو الاتفاق والعزم وبالاقتفاء آثارہا اتباع السنۃ یقال خرج من اثرہ بکسر الہمزۃ ای فی اثرہ وہو تفتیش یقصد من الشئ کان الخارج یتبع آثار رجل الذاہب او المقایس
معناہ اللغوی وہو تقدیر الشئ بشئ آخر اذ الاصطلاحی لا یناسب السباق والسیاق والمعنی کشف وبین لاجل ان ینفق الناس او یفرموا علی اتباع الرسول واختیار دینہ ونحوہا امر بہ لیتوسلون الیہ
وبسبیلا منہ لیتوصلون الیہ ثم رتب علی الاول مضافۃ بحار العلم والہدی تتلاطم امواجہا ووجہہ انک قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظریۃ والعملیۃ وقد وجد سراج کامل النور یتوصل بہ الی استفادتہا
اولوا الابصار فلاجرم کثرت العلوم النظریۃ والعملیۃ حتی صارت کالبحار ورتب علی الثانی رویۃ وخول الناس فی دین اللہ افواجا بعد فوج ووجہہ ان الناس اذا اتضح لہم سبیل اتباع الرسول بحیث
لم یبق ان یوجد فہم شانک لزم ان یتبعہ من فیہ شائبۃ من الادراک **قال** والصلوۃ علی من ارسلہ ساطع الحجۃ ہو انا **اقول** السطوع الارتفاع واضافۃ الساطع الی الحجۃ من اضافۃ الصفۃ الی
الموصوف واللام فی الساطع متعلقۃ بہو انا وہو کثیر المؤنۃ والظہیر الاعانۃ فان الصفۃ المشبہۃ یفید ذلک المعنی ولم یجعلہ صفۃ لہوانا تنبیہا علی استقلالہ فی استمرار الاعانۃ ایضا کما قال صاحب
الہدایۃ ان الواو لتجدید الکلام کما فی القسم وانتصابہما علی المفعولیۃ لارسلہ علی تضمینہ معنی الجعل او الحالیۃ عن الضمیر البارز فی ارسلہ والمحجۃ جادۃ الطریق والسلطان الوالی من السلاطۃ
بمعنی القہر وہو المناسب للسیاق والسباق دون الحجۃ والبرہان والنصیر ستر النور والہدی الرشاد وہو ہہنا بمعنی الہادی وانتصابہ علی المفعولیۃ للمبعوث بتضمینہ معنی الجعل فیکون مبشرا حالا او
حالا علی طریق الترادف والتداخل ونذیرا انما نزلہ منزلۃ اللازم او التقدیر مبشرا ونذیرا لہم وداعیا الی اللہ ای طاعتہ او جنتہ کما فی قولہ تعالی واللہ یدعو الی دار السلام باذنہ
ای بامرہ وحکمہ منیرا ای مضیئا فان انار الشئ واستنار بمعنی اضاء واعتصم بکذا واستعصم بہ اذا تمسک فیہا ای فی تلک الدلالۃ بما تواتر ومعناہ الاصطلاحی لا یناسب المقام والنصوص
الظاہرۃ البیان للاحادیث الواضحۃ الدلالۃ فی شریف ساحۃ ای ساحۃ الشریفۃ والکرام اسم من التکریم والاکرام والاستصحاب من استصحبہ ای جعلہ مصاحبا لنفسہ والاستحسان عد الشئ حسنا احقاء الصحبۃ من
المہاجرین بیان لمن فیہ من الزم والدین عطف من الزم والمراد بہم التابعون من بعدہم من الاتقیاء علی المہاجرین والمراد بہم سائر الاصحاب لکن المہاجرین والانصار لما تقدموا فی الشرف والرتبۃ
جعلہم متبوعین من سواہم اتباعا لہم باحسان ای متلبسین بالایمان والعمل الصالح واعلم انہ ذکر الادلۃ الاربعۃ اعنی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس علی الترتیب والاصول والفروع والمقتضی والاشارۃ
والدلالۃ والتواتر والنص والظاہر والبیان والاستحسان والاستصحاب براعۃ الاستہلال فان بعضا منہا ان لم یرد بہ معناہ العرفی لکن یکفی فی البراعۃ ان یذکر لفظا یناسب المقصود وان ارید معنی آخر کما تقرر
فی موضعہ **قال** وبعد فان علم الاصول **اقول** مثل ہذہ الفاء اما علی توہم اما او علی تقدیرہا فی نظم الکلام فعلی ہذا یکون الواو فی وبعد کالعوض عن اما المعقول والمنقول القیاس وسائر الادلۃ او المنقول کثیر من مسائل
الاصول مستند الی العقل ان وجوہ الترجیح اذا تعارضا فانما بالذات الاقوی عما بالعارض ونحو ذلک مما سیتبین فی موضعہ ان شاء اللہ والمدارک جمع مدرک بمعنی الادراک والمراد بہا الادلۃ التفصیلیۃ والمحصول الفقہیۃ
والمراد بہ الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ المستنبطۃ عن التسنم الشم کما قال صاحب الکشاف فی افعال نسم الریح خوش بو سیدیا بلو النسیم کما قال فی الاساس تنسمتہا تتبعت نسیمہا او وجدان النسیم کما قالوا فی قولہ علیہ السلام
تنسموا روح الحیوۃ ای اوجدوا نسیمہا والقبول الاول ریح الصبا مفعول تنسم فانہ متعد کما عرفت والثانی مصدر بمعنی المقبولیۃ واضافتہ الیہ من اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کلجین الماء المنقول الاول
جمع عقل بمعنی الملجاء والملاذ والثانی جمع عقل بمعنی القوۃ الدراکۃ النحریر العالم المتقن والعلم الجبل والدرایۃ العلامۃ والانسب ہہنا احد الاولین وعالم الدرایۃ بفتح اللام ہو الصواب والکسر خطاء نبہ علیہ
التسوید وتقطیع الجذع قطع ما تفرق من اعضائہ وفی ذکر ہذین اللفظین کرمز الی اسمی کتابیہ تعدیل المیزان والتنقیح والوافی صفۃ بعد صفۃ للکتاب وکذا قولہ کاف صفۃ بعد صفۃ لنصاب وہو من المال
القدر الذی یجب فیہ الزکوۃ والمبانی الدلائل نعم تقریر الخبر السابق وقولہ قد سلک دلیل علیہ فانہ لما بالغ فی وصف علی الکتاب کان مظنۃ ان یتوہم ان افرط فیہ وجاوز عن الحد فدفعہ بان الامر کذلک
فانہ حقق کلام القوم وفوق ما یراد ودقق فیہ فوق ما یعتاد مع زیادۃ لطائف لم یصل الیہا الاذہان ودقائق لم تدخل فی صماخ الآذان الی الآن والاستیلاء علی الشئ التمکن منہ والرسوخ فیہ والامد
الغایۃ ووصفہ بالاقصی للمبالغۃ من رفع حال عن الامد اضافۃ والمنار علم الطریق ورفعہ کنایۃ عن تشہیرہ بحیث لا یخفی علی ذوی البصائر والنکات جمع نکتۃ کنقطۃ ونقاط وہی اللطیفۃ من الکلام المؤثر
فی القلب الفتق الشق والرتق ضدہ ... الی الابصار المتقدم رتبتہ واعلم ان المقصود من نفی سماع اولی الابصار تلک النکات نفی ملزومہ بطریق الکنایۃ ...
اعاد تعقیبہ بان معظل تلک النکات اللطیفۃ اذ تتنبہ لا یقصد لا یتمکن من کتمہا بل یذکرہا قطعا فیسمعہا اولوا الابصار لان الحکمۃ ضالۃ الحکیم یاخذہا اینما یجد ...
نفی اللازم ملزوم نفی الملزوم ... قبیل المفہوم من العبارۃ نفی الاصغاء وذلک یحتمل ان یکون بعدم التفاتہم الیہا وعدم اعتدادہم بہا قلنا اختیار لفظ النکات ... الیہا ...
الی اذانہم ... ذلک الاقطار جمع قطر بمعنی الجانب والناحیۃ وصار کالامثال فی الامصار فی الدوران علی الالسن والاشتہار ونال ای اصاب فی الآفاق ... والاولیاء
شعطا ای نصیبا عظیما کاملا وافیا والاستہار للحال من حظا او استہارا منصوب بنزع الخافض وہو الکاف والمعنی والحال ان ذلک الحظ من الاشتہار لیس کاشتہار الشمس فی نہایتہ

استہلالہا بل ہو انید منہ ونظیرہ فی کون الواو للحال قول الشاعر طرق الخیال ولا کلیلۃ مدلج او للعطف علی محذوف ای لا کاشتہار القمر فی نصف الشہر ولا کاشتہار الشمس فی نصف النہار ولفی القران غیر نظیر واعلم انہ ذکر اسماء کتب الاصول والفروع بحیث لا یشعر بہ شائبۃ التکلف ولا یتغیر بہ وجہ التحمل والتعسف وہی الجامع والنافع والمدارک والمحصول والہدایۃ والمیزان والشامل والخلاصۃ والمبسوط والوافی والکامل والخزانۃ والمنتخب والکافی والبحر والمحیط والمستصفی والبسیط والکنز والوجیز والوسیط والکفایۃ والتقویم والتہذیب والتحصیل والزیادات والنکات والنہایۃ والتعدیل والمنہاج والبدیع وکشف الاسرار والتحقیق والاصول والاقصی والمنار والتدقیق **قال** ولقد صادفت مجتازی بما وراء النہر **اقول** لما فرغ عن وصف المصنف والتصنیف شرع فی بیان سبب اقدامہ علی التالیف صادفت ای وجدت مجتازی اما مصدر بمعنی فی سلوکی فیتعلق بہ الجار فی قولہ بما وراء النہر واما مکان فیکون بما وراء النہر بدلا منہ لکثیر حال من مفعول صادفت وہو افئدۃ جمع فواد بمعنی القلب قد دم علیہ لتحمد فی التنکیر تہوی ای تشتاق الیہ ای الی ذلک الکتاب من ہوی یہوی من باب علم یعلم بمعنی احب فلما عدی بالی علم انہ ضمن معنی الاشتیاق ہائمۃ حریصۃ علیہ من ہام بمعنی عطش فلما عدی بعلی علم انہ ضمن معنی الحرص جاثیۃ بین یدیہ ای جالسۃ علی رکبتیہا قدام ذلک الکتاب للاستفادۃ منہ والرغبات جمع رغبۃ والرغبۃ فی الشئ ارادتہ طلبا بالرضا والمیل الیہ والاستیقاف طلب الوقوف والمطایا جمع مطیۃ بمعنی المرکب یعنی رغبات طالبۃ لوقوف مراکبہم عندہ لکون الکتاب حتی لیستنا لنوا بہ ویستفیدوا منہ معتصمین متمسکین فی کشف استارہ فی رفع حجب مشکلاتہ بالحواشی بالجوانب المراد ما یکتب فیہا والاطراف عطف تفسیری ففی الصحاح الحاشیۃ حواشی الثوب وہی جوانبہ وفی المغرب قولہ علیہ السلام خذ من حواشی اموالہم ای من عرضہا یعنی من جانب من جوانبہا من غیر اختیار وہی فی الاصل جمع حاشیۃ الثوب وغیرہ لجوانبہ فبطل ما قیل الحواشی ہی الاواسط بدلیل قولہ علیہ السلام لا تاخذ من حزرات اموال الناس ای من نفائسہا وخذ من حواشی اموالہم ای اواسطہا فمن اعتصم فی امر الکشف بالحواشی والاطراف یکون معتصما بکلہ فلا یوافقہ قولہ مانعین فی بحار اسرارہ من اللآلی بالاصداف اللہم الا ان یرید بالحواشی المصطلحۃ عند الطلبۃ وہی ما یکتب فی اطراف الکتب من الفوائد المسامحۃ للکاتب او لغیرہ ویسمیہم ایاہ فذلک لمناسبۃ انہ شئ وسط الکتاب مندرج لکنہ غیر ظاہر والعجب ان ہذا المنصف کیف غفل عن قول المص رحقیقۃ الحواشی ای لطیفۃ الاطراف والجوانب عن الآلی عن السلوب بالاصداف بالقشور وانما عداہ بعن لتضمنہ معنی التقاعد والاقتصار والمعنی مقتصرین فی بحار لطائفہ عن العثور علی فوائد معانیہ بالبحث عن ظواہر الالفاظ لا تحل من الحل بمعنی ازالۃ العقد من باب نصر والانامل جمع انملۃ بتثلیث رؤس الاصابع والمعضل بکسر الضاد والمشکل من اعضل الامر اشتد واستغلق شبہ الانظار باشخاص من شانہم ازالۃ العقد بطریق الاستعارۃ المکنیۃ واثبت لہا الانامل بطریق التخییل وشبہ مشکلات الکتاب بالکیس المعقود بطریق المکنیۃ واثبت لہ العقد بطریق التخییل وقولہ لا تحل ترشیح للاستعارتین والبنان اطراف الاصابع شبہ الفکر البنان بشخص من شانہ فتح الابواب المغلقۃ بطریق المکنیۃ واثبت لہ البنان بطریق التخییل وشبہ مشکلات الکتاب بخزائن مغلقۃ الابواب بطریق المکنیۃ واثبت لہا الابواب بطریق التخییل وقولہ لا تفتح ترشیح للاستعارتین والفاء فی فلطائفہ لترتیب ما بعدہ من الجملتین علی ما قبلہ من الجملتین بطریق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعۃ عن الاضافۃ المبنیۃ علی الضم والمضاف الیہ منوی بعد الزمان الماضی الی الان محجب الالفاظ کالخرائد جمع خریدۃ وہی من النساء البکر فی خیام الاستار ای استار کالخیام مقصورۃ محبوسۃ مختفیۃ تری تبصر فصلہ عما قبلہ لکونہ مقررا ومؤکدا لہ حوالیہا بفتح اللام ای جانب تلک اللطائف ہہنا مستشرفۃ الاعناق صفۃ لہا فی الصحاح استشرفت الشئ اذا رفعت بصرک تنظر الیہ وبسطت کفک فوق حاجبیک کالذی یستظل من الشمس واضافتہ الی الاعناق اضافۃ الی المفعول ولما کان اکثر ظہور الاستشراف فی الاعناق اسند الیہا دون حال من اضیئل وسعناہ فی الاصل ادنی مکان من الشئ یقال ہو دون ذلک اذا کان احط منہ قلیلا ثم استعیر للتفاوت فی الاحوال والرتب فقیل زید دون عمرو فی الشرف ثم اتسع فیہ واستعمل فی کل تجاوز حد وتخطی حکم الی حکم والاحداق جمع حدق حدقۃ العین وہی سوادہا الاعظم والمعنی تری اعینا تاثر الاحداق حال کونہا متجاوزۃ عن الوصول الیہا الی غیرہ واصلۃ الی تلک اللطائف ولما کان اول ما یظہر من اثر النوم تغیر الحدقۃ من جانب الی آخر اسند السہر الی الاحداق مبالغۃ فی بیان حرصہم علی العثور علی تلک اللطائف وتجدہم عن النوم ومقدماتہ فامرت ای اذا کان الامر کذلک امرت بلسان الالہام اما برؤیا صادقۃ او جزم حصل لہ بعد الاستخارۃ الغوص الدخول فی الماء واللجج جمع لجۃ وہی معظم الماء واضافۃ اللجج الی الفوائد من اضافۃ العام الی الخاص ان ارید باللجج مغطات الفوائد والا فمن اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ والغوص النزول تحت الماء والغرر جمع غرۃ وغرۃ کل شئ اولہ واکرمہ یقال فلان غرۃ قومہ ای سیدہم وفرائد الدرر کبارہا والشعاب جمع شعب بکسر الشین طریق فی الجبل والاضافۃ بیانیۃ کشہر رمضان الشوارد جمع شاردۃ بمعنی نافرۃ والصعاب جمع صعب نقیض ذلول والاقتحام دخول فی امر بتکلف ومشقۃ والدیاجر جمع دیجور بمعنی اللیل المظلم واصلہ الدیاجیر حذف الیاء لیناسب الہواجر واحمل اثرہ علی الحمل لان فیہ کثرۃ عمل لیس فی الحمل والمکاید جمع مکید بمعنی کبد وہو المشقۃ فی الاساس المسافر یکابد اللیل اذا رکب ہولہ وصعوبتہ والظماء العطش والہواجر جمع ہاجرۃ وہی نصف النہار عند اشتداد الحر قولہ راکبا کل صعب وذلول استعارۃ تمثیلیۃ حیث شبہ الہیئۃ المنتزعۃ من توسلہ بالانظار الشاقۃ والہیئۃ لاکتساب مشکلات الاصول بالہیئۃ المنتزعۃ من رکوب الصیاد کل مرکب صعب وذلول لاصطیاد نوافر الوحوش التزف استخراج ماء البئر کلہ الغلالۃ بالضم بقیۃ اللبن فی الضرع فغلالۃ الحقیقۃ وفی اشارۃ التزف والغلالۃ تنبیہ علی غایۃ تمام الوسع والطاقۃ واعلم ان قولہ راکبا ناظر الی قولہ فطفقت اقتحم الخ فان اقتحام الشعاب ونیاسب اقتحام المواد لانما تقتضی فیہما غالبا قولہ نازفا الخ ناظر الی قولہ واحمل الخ فان التزف یناسب احتمال المکاید فی ظماء الہواجر لانہ یقتضی کمال العطش اذ التزف الاماطۃ الازالۃ والقناع ما یستر بہ المراۃ وجہہا فی الصحاح ہو اوسع من المقنعۃ والمعاقد ما یتصل بہ المقاصد ویرتبط بہ اشد ارتباطا حتی یجری مجری الاجزاء منہا قلنا جعلوہا عبارۃ عن الموضوعات والمبادی قولہ تتفتح لورودہا اصداف الآذان شبہ تلک التقریرات بالمطر النازل فی وقت الربیع والآذان المصیبۃ لہا بالاصداف یحکی انہ فی وقت یقال لہا نیسان تعلق علی وجہ البحر فیتفتح افواہہا وکل ما یقع بقطرۃ وینضم فاہ ویرسب یکون فرائد او کل ما یطلع فیکثر فی جمع القطرات تتصاعد وریہ والاعطاف جمع عطف بالکسر بمعنی الجانب ای ابتزاز بالکنایۃ عن کمال السرور لان الانسان اذا فرح فرحا شدیدا یحرک جانباہ والنشاط خفۃ تعرض من السرور الکسل التثاقل عن الامور الخفۃ تصیب الانسان لشدۃ حزن او سرور لکن اکثر استعمالہ فی الثانی الشکلان فاقد الولد والتعویل الاعتماد ومتون الروایۃ اصولہا واصداء التصریح علی الشئ الاقامۃ علیہ یقال اصحح فلان علی المنزل اذا حبس مطیتہ علیہ واقام کذا فی الصحاح والمراد بہ ہہنا الانحصار فی الاستدلال علی ما ذکر غیر متجاوز الی غیرہ وعیون الدرایۃ فمختارات الادلۃ ومتیسنا تہا ما اودعت

مفعول لسیر الماہر الحاذق والفریقان الحنفیۃ والشافعیۃ ولاکستاہل ای لایکون اہلا فی الاساس فلان اہل لکذا وقد استاہل لذلک وہو مستاہل لہ سمعت اہل الحجاز یستعملونہ استعمالا واسعا فقلہ ضعف
قول الجوہری یقول فلان اہل لذلک ولا یقول اہل والعامۃ تقولہ البارع الفائق والمذہبان مذہب الحنفیۃ والشافعیۃ وصناعۃ التوجیہ والتعدیل اشارۃ الی علم الخلاف واقوانین الکتب
والتفصیل اشارۃ الی المنطق وانما قال فی الاول مع بضاعۃ وفی الثانی احاطۃ لان الاحتیاج الی المنطق فوق الاحتیاج الی علم الخلاف الملی فعیل من ملو بضم اللام فی الصحاح ملوا الرجل
صار ملیا ای ثقۃ فہی عن ملی وہہنا قلبت الہمزۃ یاء لوقوعہا بعد یاء ساکنۃ قبلہا کسرۃ فادغم کما فی خطیئۃ وہو حسبی ای محسبی وکافی ونعم الوکیل اما عطف علی القول بجواز وقوع الجملۃ المعترضۃ
فی آخر الکلام او عطف علی ہو حسبی او علی حسبی فقط وقد یبطل الکلام فی ہذہ الوجوہ وحققنا فی حواشی المطول بما لا مزید علیہ بعون اللہ وحسن توفیقہ فمن اراد ذلک فلیراجع ثمہ **قال**
حامدا حال من المستکن فی متعلق الباء ای بسم اللہ ابتدئ الکتاب **اقول** اختلف فی ان ہذہ الباء للمصاحبۃ او الاستعانۃ فذہب صاحب الکشاف الی الاول والقاضی الی الثانی
ثم ان الجمہور علی ان الظرف علی الاول مستقر وعلی الثانی لغو وقد جوز صاحب اللباب والفاضل الاسترآبادی اللغویۃ علی الاول ایضا والتبادر من ظاہر عبارۃ الشارح حیث جعل متعلق
الباء ابتدئ اللغویۃ علی احد الاعتبارین لکنہ صرح فیما قال بان الظرف حال والمعنی متبرکا بسم اللہ ابتدئ الکتاب ووجہ ذلک ان المتعلق الحقیقی للباء وہو متبرکا مثلا قد ترک نسیا منسیا
فجعل المذکور او ما فی حکمہ متعلقا کتعلق المتعلق بہ وانما ارتکبہ ہہنا للاشعار بان للتسمیۃ تعلقا بالابتداء کما ان للحمد تعلقا بہ ایضا لیکون کالتوطئۃ لوجہ الایثار الذی ذکرہ وانما صرح بمفعول
ابتدئ اعنی الکتاب قطعا لاحتمال حمل الباء علی الصلۃ کما سیصرح بہ فان المفعول ح یکون ہو التسمیۃ فتعین الحالیۃ من ضمیر ابتدئ فان قیل ہل یجوز ان یکون حالا من المستقر الی
الظرف حتی یکون من الاحوال المتداخلۃ قلنا لا ان احلالہ بالتسویۃ اکثر من احلال العطف الذی سیاتی لا یقال جعلہ حالا عما ذکر انما یستقیم اذا کانت التسمیۃ من کلام المصنف
ولیست کذلک علی ما صرح بہ الشارح تصحیحا لکلام المصنف حیث جعل الضمیر فی قولہ الیہ یصعد الکلم غیر راجع الی لفظ اللہ بل ہو حال عن الضمیر المستکن فی فعل البدایۃ او الشروع المقدر بعد
التسمیۃ ای ابدأ او اشرع حامدا لانا نقول قیاس الشرح علی المتن فاسد لان المصنف لم یکتبہا فی المتن وصرح فی الشرح بان قولہ الیہ من الاضمار قبل الذکر فتعین انہا لیست من
الکتاب وکتبہا فی الشرح وذکر بعدہا الحال فتعین انہا من الکتاب فجعلہ حالا عما ذکر التعرض لجزمہ بان التسمیۃ لیست من کلام المص باطل فجعل علی ان تعلق الباء الخ اجنبی عن الحال
اعنی حامدا فلا یوجد فی العبارۃ اشارۃ الی نکتۃ تخلف عن الاشارۃ الیہا عبارۃ القوم ولا التغییر الاسلوب المشہور فائدۃ تعتد بہا قولہ اثر طریقۃ الحال علی ما ہو المتعارف عندہم اقول یعنی ان المصنف
لما رای ان حدیثی التسمیۃ والتحمید متعارضان مع بلاغۃ کلام الشارع عن امثالہ وان ما ذہب الیہ القوم والتوفیق بینہما من مجرد حمل احدہما علی الحقیقی والآخر علی الاضافی لا یصفو عن شوب
ضعف مع الغنیۃ اراد ان یوفق بینہما بادق وجہ واحسنہ بحیث یکون عبارتہ مشعرۃ بہ فاختار فی الحمد طریقۃ الحال تسویۃ بین الحمد وبین التسمیۃ فی مطلق القیدیۃ ورعایۃ للتناسب بینہما فی
خصوصیۃ الحال فان التسمیۃ ایضا کذلک ومن الظاہر المکشوف ان المقید لا یوجد بدون القید فالابتداء لا یوجد بدون کل واحد من التسمیۃ والتحمید بل بدون الصلوۃ ونظائرہا لانہا ایضا قیود
فیکون کما یصرح بہ امر ذی بال یعتبر متلبسا من حین الاخذ فی التصنیف الی الشروع فی البحث ویقارنہ الامور المذکورۃ فیحصل التوفیق بینہما من غیر احتیاج الی حمل احدہما علی الحقیقی والآخر علی
الاضافی علی وجہ یشعر بہ العبارۃ فان عبارات القوم وان امکن ان تحمل علی ما افادہ من التوفیق لکنہا خالیۃ عن الاشعار بہ فظہر من ہذا التقریر ان قولہ فحاول ان یجعل الحمد قیدا للابتداء ناظر
الی قولہ تسویۃ بین الحمد والتسمیۃ وقولہ حال عنہ ناظر الی قولہ ورعایۃ للتناسب بینہما وقولہ کما وقعت التسمیۃ کذلک تشبیہ فی کلا الامرین ولما ورد ان ہذا التوفیق انما یاتی لو حمل الابتداء علی
العرفی الممتد وہو خلاف الظاہر اذ لا یطلق علیہ الابتداء من المتقین واما اذا حمل علی الظاہر المتبادر الیہ الاذہان ابتداء وہو کونہ آنیا فلا یتاتی ذلک بین وجہ تقدیم التسمیۃ مشیرا الی
الایراد وجوابہ بقولہ الا انہ قدم لان الحدیثین یتعارضان ظاہرا بناء علی حمل الابتداء علی الآنی الذی ہو الظاہر المتبادر اذ الابتداء باحد الامرین علی تقدیر حملہ علی الآنی یفوت الابتداء بالآخر
علی ذلک التقریر بلا مریۃ واما اذا حمل علی العرفی الممتد فلا یتصور الابتداء باحد القیدین لما عرفت ان المقید لا یوجد بدون القید فلا یتصور فیہ التعادل والحال ان الجمع والتوفیق بینہما ممکن حینئذ
ایضا حتی لو لم یکن ممکنا لکان من الجائز الاکتفاء بالتوفیق السابق لکنہ ممکن بحمل احدہما علی الحقیقی والآخر علی الاضافی فخص التسمیۃ بالحقیقۃ عملا بالکتاب الوارد تبعا بہما علی التحمید فلا یتوہم ورودہ الا
بقولہ تعالی حکایۃ انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم وان کان مرفوعا لان الکلام فیما اذا اجتمعا فی الاول ثم عملا بالاجماع المنعقد علی تقدیم التسمیۃ علیہ اذ ما من شارع فی التصنیف
الا ویقدم التسمیۃ علی التحمید فکان من قبیل الاجماع الفعلی ثم لما ورد علی ہذا الترتیب لما اعتبر بین التسمیۃ وکان الظاہر عطف الثانی علی الاول فما وجہ ترکہ اجاب بقولہ ترک العاطف یعنی من
الحالیتین لئلا یشعر بالتبعیۃ فیخل بالتسویۃ المطلوبۃ یعنی ان العطف باعتبار الحالیۃ وہی بالنظر الی الابتداء المقدر وقد عرفت انہما مستویان فیہ لا تفاوت بینہما بوجہ من الوجوہ فلو عطف احدہما
علی الآخر لاخل بالتسویۃ لان العطف لکونہ من التوابع وان کان فی الاعراب مشعرا فی الجملۃ بتبعیۃ الثانی للاول بحسب الوقوع وان لم یقتضیہا حینئذ یکون قولہ وترک معطوفا علی عمل ویحتمل ان یکون
معطوفا علی ایراد حاول لکن الاول اولی لفظا تقریبا ومعنی لزیادۃ دقۃ فیہ فتلخص من جمیع ما ذکرنا ان المصنف کانہ وفق بین النصین بعبارتہ علی الاعتبار الاول للابتداء وباشارتہ علی الاعتبار
الثانی لہ فتدبر فان ہذا المقام مما اشتبہ علی اقوام حتی ضل عنہم المرام فاضلوا کثیرا من الانام قولہ لان قولہ وبعد فان العبد المتوسل اقول لان ان یمنع عمل ما بعدہ فیما قبلہ خصوصا اذا قدر
اما قبل بعد وما علی النسخۃ القدیمۃ وہی ہکذا وفی حلیۃ الصلوات محلیا ومصلیا یقول العبد المتوسل آہ فالظاہر انہ حال عنہ ای عن فاعل یقول لانہ ثابت فی الظاہر وجزء من الکتاب
بخلاف المقدر **قال** نحمل وجہا **اقول** فان قیل مثل نحمل ان یکون معنی اولا فی التنقیح وثانیا فی التوضیح قلنا لا اشتراط المقارنۃ بین الحال والعامل ح اللہم الا ان یجعل من قبیل قول الشاعر اصدقہ
فی مرتبۃ وقد اثرت صحابۃ موسی بعد آیاتہ التسع **قال** لکمال ذاتہ وعظمۃ صفاتہ **اقول** ای لذاتہ الکامل وصفاتہ العظیمۃ فان قیل الذات ہو کیف یستحق الحمد والمحمود علیہ یجب ان یکون فعلا اختیاریا
قلنا معنی استحقاق الذات استحقاقہ بصفاتہ الذاتیۃ فانہا لما لم تکن غیر الذات وان لم تکن عینیۃ ایضا اعطیت حکم الذات بخلاف الافعال یدل علی ذلک ذکر الصفات مع الذات وذکر
استحقاق الفعلی فی مقابلۃ الاستحقاق الذاتی ثم جعلت تلک الصفات لانبائہا عن الافعال الاختیاریۃ او لکون الذات کافیا فیہا بمنزلۃ افعال اختیاریۃ یستقل فیہا فاعلہا او بعضہم
انہ یستحق الاختیار لمجرد ہذا لجواز کونہا بالذات لا بالایجاب ولیس بشیء لانہ مخالف للمذہب لان المتکلمین لا یقولون بالقدم الذاتی **قال** الی ایجادہ وابقائہ **اقول** ای نقل عنہ انہ قال الیسیر

المراد ان اولا وثانيا ظرف للايجاد وطلب الابقاء لظهور انهما متعلق بحامدا لكن المراد ان في تفصيل الحمد وتقييده بهما اشارة الى النعمتي الايجاد والابقاء اولا وثانيا على معنى حامدا في اول الامر على الايجاد
والابقاء في الدنيا وفي ثاني الحال على الايجاد والابقاء في الآخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت ام الكتاب اشير فيها الى نعمتي الايجاد
والابقاء في داري الفناء والبقاء اما الى الايجاد الاول فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم تربية واما الى الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم اي المنعم بجلائل
النعم ودقائقها التي بها البقاء واما الى الايجاد الثاني فبقوله مالك يوم الدين وهو ظاهر واما الى الابقاء الثاني فبقوله اياك نعبد الاية فان منافع ذلك تعود الى الآخرة والوصول
الى الجنة وسعة الرحمة ثم اشير في كل من السور الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربع اما في سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظاهر واما في سورة الكهف فالى الابقاء الاول
فان نظام العالم وبقاء النوع بالنبي عليه السلام والكتاب واما في سورة السبا فالى الايجاد الثاني لانسياق الكلام الى اثبات الحشر على منكري الساعة حيث قال وقال الذين
كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي واما في سورة الفاطر فالى الابقاء الثاني لقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقي الملائكة لاهل المحشر بالتسليم واستقبالهم بالتبجيل
والتكريم ولا يذهب على ذي درجة في صناعة التوجيه ان مراد الشارح وجدان الامور الاربعة المرتبة في السور الاربع المرتبة بحيث يوجد الاشارة الى المقصود في اول الكلام
وان وجدت الى غيره فيه وفيما بعد ففي سورة الانعام توجد الاشارة الى الايجاد الاول بقوله خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود الاشارة بما بعده الى غيره وكذا في
سورة الكهف يوجد الاشارة الى الابقاء الاول بقوله انزل على عبده الكتاب فلا ينافيه وجودها فيه او فيما بعد الى غيره ثم لا يخفى ان الاول لا يستقيم والاشارة في سورة السبا الى الايجاد الثاني
من قوله وله الحمد في الآخرة لانه اقدم واول **قال** على معنى انه يستحق الحمد آه اقول هذا توجيه لعبارة المصنف وتصريح بان اولا وثانيا بمعنى في الدنيا والآخرة ولهذا قال في السؤال الاخير
فعلى الوجه الثاني يكون حامدا آه وان حمل تفسير الآية بأقل معنى العبارة اليه يعني قوله واليه اي الى قوله وفي الآخرة على ما يشابهه من كونه يأتيه **قال** فان قلت فقد وقع التعرض آه اقول
الفاء في قوله فقد وقع التعرض يدل على ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث يعني اذا اريد بالحمد اولا والحمد ثانيا هذا المعنى الذي فيه فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في الدارين
وهو متناول في الثناء فيبقى قوله بعنان الثناء واليه ثانيا مكررا محضا وتلخيص الجواب ان استعمال الثناء ههنا من قبيل استعمال المقيد في المطلق كالمشفر للشفة بقرينة ذكره بعد الحمد فيكون الثناء
بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف الثناء اليه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال وصرف الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد ذكر الحمد اشارة الى انواع العبادات
فان نعم الله التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار عليه وقد يقال ان الثناء وان لم يتناول ما سوى
الاحوال لكن صرف عنان الثناء الى جنابه تعالى كناية عن قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا القصد يلزمه ذلك الصرف ولينتقل منه
اليه فليتأمل **قال** وفيه اشارة الى ان الشارع اقول لما بين صحة قوله وبعنان الثناء واليه ثانيا وفائدته اراد ان يبين خاصية افادها بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم اليه
على ثانيا فانه يفيد قصر صرف عنان التعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنابه تعالى فيكون اشارة الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب
الخلق بالكلية ويصرف عنان التعظيم من جميع تلك الجهات الى جنابه تعالى حال كونه عالما بانه المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك القصد يلزم هذا العلم **قال** فان من شرط الحال آه
اقول منشأ هذا السؤال قوله وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية يعني ان هذه الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو يتوقف على
صحة كون حامدا اولا وثانيا حالا من الابتداء او لا صحة له لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية لان كلا من تلك الاحوال
تقتضي زمانا وتلخيص الجواب ان الابتداء انما يكون آنيا قطعا اذا كان الباء في بسم الله صلة للابتداء وليس كذلك لانه يقتضي ان يكون المشروع فيه اسم الله تعالى لا الكتاب
بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي ممتد من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصرف
والصلوة معا فان قيل التبرك من الافعال الخاصة والمقدر في الظرف المستقر يجب ان يكون من الافعال العامة كما تقرر من النحو قلنا قد صرح المحققون من شراح الكشاف
ان تقدير الفعل العام اذا لم يوجد قرينة الخصوص واذا وجدت فيقدر بما افادته مثلا لو قلت زيد على الفرس او من العلماء او في حاجتك او في النصرة لقدرت راكبا ومعدودا
وكائنا من الاستقرار **قال** فان قلت فعلى الوجه الثالث اقول الفاء في قوله فعلى الوجه الثالث تدل على ان كون السؤال ناشيا عما قبله يعتبر اذا اشترط مقارنة
الحال للعامل وتلك المقارنة تفسد الوجه الثالث لانه يقتضي حينئذ ان يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا لعامل الحال الذي هو ابتدئ فان الحمد في الآخرة
لا يقارن ابتداء الكتاب الا بهذا التأويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان الحمد حقيقة في معناه ومجاز في النية والعزم فاذا اريد بحامدا النظر الى
اولا حقيقة ونظرا الى ثانيا نية يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتلخيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اتحد لفظ حامدا في اولا وثانيا وليس كذلك بل يحمل الكلام من قبيل
المحذوف ويقدر حامدا آخر في ثانيا فيتعدد لفظ حامدا ويراد بالاول معناه الحقيقي وبالثاني معناه المجازي فلا جمع ولا فساد **قال** الحلبة بالسكون خيل آه اقول هذا ما اختاره الجوهري
والمفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيها حيث قال في بيان الحقيقة الحلبة للسباق ويقال للخيل التي تأتي من كل اوب حلبة قال ومنه ذلك تكثير الصلوات حيث
اريد بالمجلي السابق وبالمصلي اللاحق بالنظر الى نفسه لا ان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى آخر اذ لا لطف فيه ولا مبالغة **قال** وما في القرينة الثانية من
الاستعارة اقول حيث شبه الثناء بجواد من شأنه الايصال الى البغية بطريق المكنية واثبت له العنان بطريق التخييل وعنان الثناء الذي يلائم المشبه بطريق الترشيح **قال** ومن الرابعة من التمثيل
اقول المناسبة لما ذكر في القرينة الثانية من تشبيه الثناء بالجواد والاضافة الحلبة الى الصلوات ان تعبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب عليها والتشبيه هيئة باعتبار الصلوات الصادرة
عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكبي الاجواد المترتبة في العدو وفيه من المبالغة ما لا يخفى **قال** وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة اقول قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الآحاد الى الآحاد واطراده فوقوع المعمولات الثلث في اوائل تلك القرائن وتعليل بان الحصر لا يناسب المقام مع ما سبق ان تقديم اليه يفيد الحصر يدل باجماعها على ان

تقديم خارج عن المقصود بل المقصود بيان تقديم المعمولات الثلث في القرائن آه فليتامل **قال** مع انه افعل التفضيل لدليل آه اقول هذا مذهب البصريين فان جمهورهم على انه من تركيب و و ل
ولم يستعمل هذا التركيب الا في اول وشعر خاتمه القياس في ثانيته ووءل كفصل لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقال الكوفيون هو فوعل من وءل نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف
افعل تفضيل وقد استعماله من بطلان لكونه نو علاوة المتولم او له اواه لتان فمن كلام القوم وليس بصحيح كما في شرح الرضي وليس بالمرضي لان صاحب الكشاف قال في الاساس يقول اخي اول
مناقته او لة اذا تقدم الابل **قال** فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل اقول قال الرضي يقال لقيته عاما اول يوقع اول صفة لعام اي عاما اول من هذا العام وبعض العرب يقول مذ عام اول ينتج
اول وهو قليل حكى سيبويه انهم جعلوه ظرفا كانه قيل مذ عام قبل عامك ثم قال في تاويل اول بقبل اشكال لان اول الشئ اسبق اجزائه فمعنى اول عامك اسبق اجزائه اما من الليالي
او الايام او الاوقات فمعنى قبل عامك الزمان الذي يتقدم جميع اجزائه ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان محذوف المضاف اليه ووجب بناؤه على الضمة ويجوز ان يقول اول ههنا بمعنى
اول عامك ويكون الظرف صفة لعام اي عام كائن في زمان اسبق من عامك جعل للزمان زمانا توسعا ولا يبعد ان يقال انه جر صفة للمرفوع على توهم الجر في الموصوف لان ما بعد مذ قد
يجر فعلى هذا يكون اول مجرورا لا منصوبا هذا كلامه فانت خبير بان الاشكال انما يرد لو كان مرفوعا بما ذكر من الوجهين اذا ذكر اول مع عام او نحوه وههنا ليس كذلك ولفظ
الشارح ههنا اشارة الى ما ذكرنا **قال** فهذا معنى ما قال آه اقول عبارة الصحاح هكذا وهو اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول عاما اولا
ومن انكره فقد كان صحاحه نسيا والفرق بين المثالين ان الاول في الاول صفة عاما ومعناه عاما سابقا في الجملة على هذا العام بان يكون عام خمسين او اربعين او ثلثين او نحو
ذلك في الصورة المذكورة **قال** سد صيد ايهام لا يخفى البحث واب الاب اقول فان قيل الايهام ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية والمعنيان
ههنا متساويان لا تفاوت بينهما بالقرب والبعد ولو سلم فالدليل لا يفيد المطلوب لان مجرد كون الجد بمعنيين لا يقتضي الايهام قلنا معنى اب الاب ههنا قريب لذكره بعد تاج الشريعة
والمراد البحث بقرينة كون نحج جده دعاء لنفسه وان خفيت ودقت وما الشارح رحمه الله نبه على الاصل واكتفى في الباقي به لانه المساق والسياق **قال** او تضمين معنى الصرف
اقول التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقاته كقولك احمد اليك فلان لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر
صلة اعني الى اي انهي اليك حمده وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين جمعا فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا في المعنيين معا كان جمعا بين الحقيقة
والمجاز وان كان مستعملا في احدهما لم يقصد به الآخر فلا تضمين قلنا هو مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف ويدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل
المذكور اصلا والمحذوف حالا كما قيل في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة بالعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا
كما مر وحالا كما قيل في قوله تعالى يؤمنون بالغيب انه تضمين معنى اي يعترفون به مؤمنين وما نحن فيه من هذا القبيل والمعنى لا تعترفن بالله تعالى مسبحا الاصول مرتضاه فان قيل اذا كان
المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه يتضمن اياه قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه
ومن ثمه كان جعله حالا وتبعا للمذكور اولى من عكسه **قال** والصواب لم يستغن عن مثله اقول اعترض عليه بان للتضمين مجالا واسعا في كلام العرب حتى نقل عن ابن جني لو نقلت
تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فيجوز ان يضمن ههنا معنى الوقوف والاطلاع باحد الطريقين السابقين اي لم يقف على مثله سابقا اياه اعلم ان يستغني واتصل على
مثله غيره في الحاشية بان المراد الصواب بحسب اصل اللغة والافقد ذكرنا ان المصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى واما سبقته فليته
ليس المعنى ههنا على هذا لا يقال ان التضمين ايضا صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة اصل اللغة ولا اصالة في التضمين نعم يمكن ان يقال سبقته على كذا بمعنى غلبته
عليه كما قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا امر ولا يخفى على الفطن ترك لفظ نحو ونحوه في قوله سبقت العالمين الى المعالي نقل
الشعر عن الحكيم عمر الخيام وتمامه بصائب فكرة وعلو همه ولاح بحكمة نور الهدى في ليالي الضلالة مرتبة يريد الجاهلون ليطفؤه ويابى الله الا ان يتمه **قال** ووضع اسم الاشارة موضع
الضمير لكمال العناية بتمييزه اقول فان قيل ههنا نكتة اخرى ابلغ واحرى مما ذكره وهي التنبيه على ان تسميته بالتوضيح لاجل الاتصاف بالصفات السابقة كما ذكر في قوله تعالى اولئك
على هدى من ربهم فما وجه اختياره عليها قلنا وجهه ان تلك النكتة فهمت مما صرح به في الجواب الآتي فلو اريدت به ايضا لكان للتاكيد وقد تقرر بين الناس ان التاسيس اولى
من التاكيد **قال** لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار آه اقول تلخيص السؤال ان التسمية ان جعلت جزءا من الكتاب فلا اضمار قبل الذكر لان اسم الله تعالى
حينئذ يكون مذكورا في الكتاب كالضمير وان لم يجعل جزءا منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب امر ذو بال علم يبدأ فيه باسم الله وتلخيص الجواب اختيار الشق الثاني من الترديد
قوله لزم ترك العمل بالسنة قلنا لا نسلم ان العمل بالسنة يقتضي جزئية التسمية من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلث يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب
لان انتفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكر فيه لا يقال القول بالكتابة المذكورة ههنا ينافي قوله سابقا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر اذ يجوز حينئذ الابتداء
الحقيقي بالامرين في زمان واحد بان يتلفظ بالتسمية او يخطرها بالبال ويكتب معا ايضا قوله او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب يدل على ان الكتاب
عبارة عن النقوش فقد صرح في شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا في التسمية والتحميد الواقعين من الكاتب كما يظهر
من التامل فيما سبق ويمتنع الجمع بينهما للابتداء الحقيقي وهو ظاهر وعن الثاني بان بين الالفاظ والمعاني والنقوش علاقة قوية وهي الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع
للفظ في المعنى وبالعكس فكذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النقش **قال** ثم الكلم غلب على الكثير اقول يعني انه وان كان مفردا بحسب اصل الوضع لكنه غلب
على الكثير بحيث لا يستعمل في الواحد اصلا حتى توهم الامام المطرزي بانه جمع كلمة وتبعه صاحب اللباب حتى قال انه جمع كثرة يتناول ما فوق العشرة وليس كذلك لوجهين
الاول انه قد يوصف بالمذكر كما ذكره ولا شئ من الجمع يوصف به وفيه بحث لان تذكير الوصف لا يدل على افراد الموصوف لجواز ان يكون بتاويل الموصوف بالمذكر كما قال:

صاحب الکشاف فی قوله تعالی وبث منهما رجالا کثیرا ذکر کثیر التاویل رجالا بالجمع ای جمعا کثیرا والثانی ان ابنیة الجمع محصورة مضبوطة وهذا البناء لیس منها ویمکن ان یذکر وجه آخر وهو انه لیس بجمع صحة لانه لیس بالواو والنون او بالالف والیاء و لا بجمع تکسیر لان الواحد فیه علی السلامة فان قیل سلمنا انه لیس جمعا صیغیا لکن لم لا یجوز ان یکون اسم جمع کالقوم والرهط قلنا ان المحققین من النحاة قد فرقوا بین اسم الجنس المفرد واسم الجمع بوجهین الاول ان اسم الجمع لا یطلق علی الواحد والاثنین اصلا بخلاف اسم الجنس والثانی ان الفرق بین واحد اسم الجنس وبینه فیاله واحد بالتاء او بالیاء نحو روم ورومی او بالتاء نحو تمر وتمرة بخلاف اسم الجمع ولا شک ان الوجه الاول وان لم یوجد ههنا لعارض الاستعمال لکن الثانی موجود فلا وجه لاسم الجمع ایضا فتعین انه اسم جنس یفرق بینه وبین واحده بالتاء کتمر **قال** فلا ینبغی ان یشک فی انه جمع آه اقول یعنی اذا تقرر انه اسم جنس یفرق بینه وبین واحده لیس من ابنیة الجمع الصیغی لا ینبغی ان یشک فی انه جمع کثیر ورکب بناء علی الاول اما کونه کتمر فبالنظر الی الوضع لا الاستعمال واما کونه کرکب فبالنظر الی الاستعمال لا الوضع لما تقرر ان الرکب اسم جمع دون الکلم لکنه لم یستعمل فی الواحد فصار کرکب ولا ینبغی ان یشک فی انه لیس بجمع ککتب ورتب بناء علی الثانی وان کان فی مفرداتها تار لانها جمعان صیغة لتغیر حال مفرداتها فاذا المریب شک فی واحد منهما ففی استعمال کلمة الشک حیث قال والکلم ان کان جمعا تجوز ظاهرة والصواب وان کان هو او الوصل واعلم ان ظاهر عبارة المصنف محتاج الی التوجیه فاذا وجه لم یبق اشکال وتضمحل ما ذکره الشارح من الاحتمال وهو کذلک ان قوله ان کان جمعا شرط حذف جزاؤه لدلالة قوله وکل جمع آه والشرطیة مع المبتدأ صغری وکل جمع آه کبری والقیاس دلیل علی جواز تذکیر وصف الکلم وتقدیر الکلام ان الطیب مع تذکیره صفة الکلم لان الکلم ان کان جمعا فجمع یفرق بینه وبین واحده بالتاء وکل جمع کذلک یجوز فی وصفه التذکیر والتانیث فالکلم یجوز فی وصفه التذکیر والتانیث ولذا وقع الطیب مع تذکیره صفة له لکن لعلم ان المصنف جزم بجمعیة الجنسیة مع لا یمکن حمل کلمة ان علی الشک فیه بل یجب ان یحمل علی الشک من المخاطب بناء علی قول بعض ائمة النحو کما سبق فان لم یستعمل فیه ایضا کما تقرر فی المعانی فکانه قال الکلم ان وقع شک فی جمعیة الصیغیة بناء علی قول بعض ائمة النحو فلا شک فی جمعیة الجنسیة مع لا یبقی جزاؤه **قال** من محامد حال من الکلم وبیان له علی ما قال النبی علیه السلام آه اقول اعلم ان هذا الموضع من معارک الانظار ومبارک الافکار کم زلت فی مضائقه الاقدام وضلت فی دقائقه العقول والاوهام فان اردت العثور علی تحقیق المقام فاستمع لما یتلی علیک من الکلام فاقول بعنایة التوفیق اراد بالکلم الطیب کل لفظ دال علی الایمان وتعظیم الملک المنان کما ارید ذلک بکلمة طیبة فی قوله تعالی ضرب الله مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة الآیة وبالجملة الاقرار باللسان المرتب علی التصدیق الجنانی المستتبع بالعمل بالارکان فانه عبارة عنه فیکون عبارة عن المحامد الموصوفة فیصدق تعریف الحمد علیه ویظهر صحة کونه بیانا للکلم المعرف لکن لما توجه ان معنی الکلم الطیب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مبهم ولا دخل للرای فیه فهل لبیانه بالحمد الموصوف اصل فی الشرع نبه بان ذلک مبنی علی ما ورد فی الحدیث من بیانه بالحمد الذی اکتفی فیه ببیان حال الفرع لا ببیانه علی حال الاصل الا ان بیانه لیس باعتبار خصوصیة الکلمات المذکورة فیه بل باعتبار دلالتها علی الایمان بما یجب ان یؤمن به فان قوله سبحان الله یدل علی تنزهه عن النقائص والحمد لله یدل علی اتصافه بجمیع صفات الکمال والباقی علی وحدانیة الله تعالی حتی لو عبر عن ذلک بعبارات آخر متغایرات کان ذلک کل منها کلما طیبا ایضا فظهر ان قوله علی ما قال النبی علیه السلام لا یدل علی ان الکلم الطیب ههنا ایضا محمول علی بیانه الرسول علیه السلام حتی یرد انه لا معنی لعموم الکلم واستغراقه حینئذ اللهم الا ان یعتبر المجاز وفیه بعد وانه لا یصح البیان فی بالمحامد الموصوفة لانها اعم من الکلم بهذا المعنی ثم لما ورد علی کون من محامد بیانا للکلم الطیب ان اللام فیه للاستغراق لانه الاصل حیث لا عهد سیما فی مقام الحمد والجمع المنکر لیس بعام عند المصنف لاشتراط الاستغراق فیه فکیف یصح ان یقع غیر العام بیانا اجاب عنه بوجهین الاول انه وان کان منکرا لکنه موصوف بصفة عامة کما یجیء فی مباحث العام ان النکرة الموصوفة بصفة عامة والثانی ان تنکیره للتکثیر وهو مناسب للتعمیم فحمل علیه بهذه المناسبة وتحقیقها ان القوم صرحوا بان النکرة المفردة حاملة لمعنی الجنسیة والوحدة فیکون لا اجالس الا رجلا معناه رجلا واحدا فیحنث بمجالسة رجلین الا انه قد ینضم الیها قرینة والة علی ان القصد منها الی الجنسیة دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد بل تعم کما او وصف بصفة عام والکلم مما یصح تعلیله بهذا الوصف فانه یعلم من ذلک تعلیق الکلم علی ما یوجد فیه الوصف الا ان القرینة لا تنحصر فی الوصف للقطع بالعموم فی مثل تمرة خیر من جرادة وعلمت نفس ونحو ذلک ولا کل وصف یصلح قرینة للقطع بانه لا عموم فی مثل لقیت رجلا عالما فانما افاد الوصف والتنکیر بحسب اقتضاء المقام العموم فی المفرد المشتمل علی الوحدة المنافیة للعموم فلان یفید فی جمع الحمد المشتمل علی الکثرة المناسبة للعموم اولی فان قیل قد صرح الشارح فی مباحث الاستثناء ان القائلین بعموم النکرة الموصوفة لا یشترطون فی العموم الاستغراق فکیف یصح ههنا استدلاله بالوصف علی الاستغراق قلنا مقصوده ههنا توجیه کلام المصنف وهو معنی اشتراط الاستغراق فیه وهو قائل بعموم النکرة الموصوفة وما ذکره ثمه فسیجیء بیانه اذا کان آوانه ان شاء الله ثم لما علم مما سبق ان الکلم الطیب مما بین بالمحامد الموصوفة بالوصف المذکور وکان کل من المحامد وجهات ما ذکر فی وصفه والاستعارات المعتبرة فیه محتاجا الی الایضاح اوضحه بقوله والمحامد محمودة آه وبین ما حقق الوصف وحال الموصوف وبین فائدة ذاک الوصف بانها التلمیح الی قوله تعالی ضرب الله مثلا کلمة طیبة الآیة وذکر فیه ان الحمد کشجرة لها اصل وفرع اصلها الایمان والاعتقادات وفرعها الاعمال والطاعات فلما توجه علیه ان هذا التشبیه اذا کان اصل الحمد وفرعه حمدا ایضا کما ان اصل الشجرة وفرعها شجر ایضا وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط ما اصله فعل الجنان وفرعه فعل الارکان دفعه بقوله وتحقیق ذلک وحاصله ان اصل الحمد فعل اللسان وفرعه ایضا حمد من جنسه لان الحمد فی المقیقة عبارة عن فعل ینبئ عن تعظیمه مطلقا فالاعتقاد اصل من جنس الحمد اللسانی لولاه لکان فلک الحمد کشجرة غیر ثابتة لعدم اصلها والعمل فرع من جنسه لولاه لما کان له قبول عنده تعالی فالمقصود من تعمیم الحمد وجدان اصل وفرع للحمد اللسانی من جنسه لیتم التشبیه لا ان المراد بالمحامد المذکورة ههنا هو المعنی الاعم فاضمحل توهم ان ما ذکره المحشی من ان المراد من المحامد الاعتقادات الحقیقیة والاعمال الصالحة ینافی حمل الکلم علی ما ذکره الرسول علیه السلام فاذا لم یکن عمل صالح لم یقبل بل یدل علی عدم دخل العمل الصالح فی الکلم الطیب وان تفسیر الکلم بالاعتقاد والعمل الحسن غلیظ تامل **قال** وما ثبت لها شارع آه اقول ای بطریق التمثیل فهو وهذا الطریق الاستعارة المکنیة حیث جعل قبول العبادة من حیث انها مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار النظر ان بمنزلة مطلع الشمس الذی هو مهب الصبا ومطلع انوار الشمس

اثبت لذلك لقبول لازم مطلع الشمس وهو ريح الصبا لطريق التخييل قوله فان القبول الى قوله تيتمي الاشجار بيان لقوله بها روح الابدان ونماء الاغصان الا انه اكتفى بالاخير في الآخر لكونه المقصود واستلزامه الاول وانما قال جهبها المسؤول لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة التي تنكب عن مهاب الرياح الاربع القويم والنكب في الرياح اربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الازيب ونكباء الصبا والشمال تسمى الصابية ونكباء الشمال والدبور تسمى محوا ونكباء الجنوب والدبور اسمها ... قوله لم يسمع لشان قال الجوهري الوضوء بالفتح الماء الذي يتوضأ به والوضوء بالضم مصدر من توضأت للصلاة مثل الولوع والقبول ثم قال وحكى عن ابي عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم اسمع غيره وذكر الاخفش في قوله تعالى وقودها الناس والحجارة فقال الوقود بالفتح الحطب والوقود بالضم الاتقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا انهما لغتان بمعنى واحد الوقود والوقود يجوز ان يعني بهما الحطب ويجوز ان يعني بهما الفعل وقال غيره القبول والولوع مفتوحان وهما مصدران شاذان وما سواهما من المصادر فمبني على الضم **قال** تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم **اقول** اما الاشارة فمن حيث ان جميع المحامد التي من شانها ان تعلق بجميع النعم اذا علقت ببعض منها فقد تدل ذلك البعض لغاية شرفه وكماله منزلة كل النعم وتدل ما عداه منزلة العدم واما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع يفيد شرف العلم والاصول المراد ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سياتي ان شاء الله تعالى فاذا عظمت بتعليق المحامد التمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة **قال** الشريعة ثم الفقه وغيره من الامور التابعة بالادلة تسمية **اقول** ههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة ان اريد بها الفقه وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها الا ان يرادها ما يقتضي دخول اجتهاد الاضافة تقتضي خروجه عنها فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل او الجزئي الى الكلي لم يستقم في اضافة الاصول اليها الا ان كلا من الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت في الفروع من اضافة الجزء الى الكل وفي الاصول من اضافة الدليل الى المدلول فيكك النظم وان اريد بالشريعة معنى الدين وحمل الاضافتان على التوسع كما في مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثاني ان جعل علم الصفات مطلقا من مباني اصول الشريعة ليس كما ينبغي لانها حينئذ تتوقف عليه مطلقا فلا يصح الاستدلال في مباحثه باحد الاصول المذكورة وقد يستدل الشارح رحمه الله في المقاصد وغيره في غيره على كونه تعالى سميعا وبصيرا بالكتاب اللهم الا ان يقال الدليل الحقيقي هو العقل والكتاب للتاييد الثالث انه ادعى ان جميع ذلك نعم تستوجب الحمد ودليله لا يطابق افاده بطابق المتن بوجهين الاول ان اول المحمود عليه تمهيد بيان اصول الشريعة ولم يذكر في الدليل والثاني ان نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت في الدليل وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن ان يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الانزال على بيان حال الاسس على طريق دلالة النص فكانه قال اذا كان شريعة نظام الدين والدنيا وثواب العقبى فانزالها استوجب الحمد فلان يستوجبه تمهيد اصولها اولى واعلم ان المصنف والشارح لم يتعرضا لحل قوله وقيمته الحواشي سوى ما قال المصنف لطيفة الاطراف والجوانب والظاهر ان المراد بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والافادات لا وجوه الاستحسان لدخولها في دقة المعاني ولطفها خفاؤها عن بعض البصائر فان الشيء اذا الطف خفي عن الابصار **قال** وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام **اقول** اي في جعل الادلة الكلية التي هي موضوع علم الاصول اصولا للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مباني تلك الاصول اشارة الى ان علم الاصول على مرتبة من الفقه وادنى من الكلام اما الاشارة الى الاول فلان معرفة الاحكام الجزئية مترتبا على ادلتها التفصيلية باجمعها موقوفة على احوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لا توقف الالة والشرط على الالة والشرط ولو بالنظر الى المعرفة في الجملة كتوقف الكتاب والسنة على العربية ومعرفته تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلاة على الوضوء ونحو ذلك فان توقف الاول يوجب نفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف ورياسته له على الاطلاق توجب توقفه عليه بخلاف الثاني والعلم لو تبين حيثية موضوعه في علم آخر يكون ادنى مرتبة من ذلك الآخر والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث عن احوال افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة وتلك الحيثية انما تتبين في الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث يتوصل الى الاحكام الشرعية واما الاشارة الى الثاني فلان معرفة احوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فيلزم توقفه على الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم ان كون معرفة شيء موقوفة على معرفة شيء آخر لا يقتضي كون الموقوف عليه اشرف الا يرى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع انها ليست باشرف منها بل هي آلة والآلة لا يكون اشرف من ذي الآلة وان الكتب من شرفه غير فان الصلاة موقوفة على الوضوء وليس اشرف منها والعقل آلة للاهتداء الى معرفته تعالى وليس باشرف منها **قال** بني على اربعة اركان **اقول** قصر الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة انما قال بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها ليست بدلا منها حقيقة اما لفظا فلان المبدل منه يجب ان يكون مطرحا لان البدل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة ولا محل لها من الاعراب للمجموع واما معنى فلان المبدل منه يجب ان يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك **قال** شبه الاحكام الشرعية بقصر ... **اقول** توجيه عليه ما اورده الا ان التشبيه من ركن الشيء لا يكون الا خلافه فلا وجه لجعل الادلة الخارجة عن الاحكام اركانا لها وثانيا ان ما ذكره ههنا ينافي ما ذكره آخرا ان قصر الاحكام يشتمل على محكم ونص ومتشابه ومجمل فانها اقسام الكتاب كما قال ثم ذكر اقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة والتعسفات البشيعة ما قيل انه جعل الاصول الاربعة اركانا للاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها تنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة على اقسام الكتاب فالوجه الصحيح في توجيه كلام صاحب التنقيح ان يقال اراد بالاركان الادلة الاربعة الاجمالية وبالقصر الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب لقوله لانه الشرع الحكمة في المحكمات الى قوله مجملات كتابه كما اعترف به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور ... على ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم الخ وقوله ثانيا فيما في الشرح على الوجه الذي بني الشارع قصر الاحكام عليها خلاف لان ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التلويح حيث قال الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها عائدا الى الموصول فلا وجه للتانيث اللهم الا ان يقال الضمير فيها عائد الى الاركان والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه **قال** ثم الحق بالقياس **اقول** افاد بلفظ الحق ههنا لان السوق يقتضي ذكر القياس فلو قال ثم لم يستقم اذ لا شيء بعد القياس حتى تقدم الكتاب على ... فان الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليه ثم تقديم الكتاب على السنة والسنة

على الاتباع والاجماع على القياس فاذا لم يوجد شيء من الثلثة تعين العمل بالقياس وقد يقال وجه الزيادة التنبيه على ان العمل كما انه مقصود في القياس مراد ههنا ايضا لكن ترك ذكره فيهما ايماء بانهما في حد ذاتهما مطلوبة بحيث لا ينبغي ان يكون العمل فيهما ملحوظا لاحد بخلاف القياس فان الحكم ثمة لا يظهر الا بالعمل فكان العمل فيه ماخوذا بهذا الاعتبار وكيف يكون مقطوع النظر مع كونه ماخوذا في ماهيته **قال** والما في اعراضها **اقول** ليس قيد القول ليستوي بل نقول التعت بملاحظة اتصافه بذلك والمعنى نعت لما بادوا ما فيه قال في الكلام نوع حزازة حاصل الاعتراض ان المتبادر ان النصوص منفية لنتائج الافكار ان يكون مفهوماتها والاحكام المستفادة منها آثار الافكار وثمرات ولها وليست كذلك لثبوتها في الواقع وايقانها للعالم باللغة مع قطع النظر عن فكر المتفكر ونظيره قوله فكانه اراد جواب عنه وحاصله انه لم يرد بالعرائس مفهومات النصوص حتى يلزم ذلك بل اراد بها الاحكام المستنبطة من النصوص التي تثبت الحكم في النصوص عليها لاجلها والاحكام الفروع نتائج الافكار وان لم يكن مفهومات النصوص واحكامها كذلك ولهذا يختلف المجتهدون في الاولى دون الثانية لا يقال فاذا اريد الاحكام المستنبطة والاحكام المستخرجة بطريق القياس اختل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذي ادعى رعايته فيجب ان يريد الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والاشارة لانا نقول اريد بالذكر الذكر الاستقلالي كما يشهد به التامل في العبارة فلا ينافيه الذكر الاستطرادي فلا اختلال ولا اشكال قوله الظاهرة على النصوص مرفوع صفة لنتائج **قال** اي خطابه الفاصل بين الحق والباطل آه **اقول** كل من الوجهين مناسب بكشف القناع عن جمال محملات الكتاب اما الاول فلان كشف المحدث عنه باعتبار فاصليته واما الثاني فلان الحديث اذا لم يكن بحيث لا يلتبس على من يخاطب به لا يكشف القناع عن جمال المجملات لما ياتي في موضعه ان البيان اذا لم يكن شافيا قد ينقلب الاجمال الى الاشكال الا ان المصنف اقتصر على الاول لان استلزامه للثاني اظهر من استلزام الثاني له **قال** وهذا من عطف الخاص على العام آه **اقول** يعني ان بيان المجمل كما يكون بالقول يكون بالفعل كبيان الصلوة والحج بالافعال ونحو ذلك الا ان ما بالقول اقوى لوجوه ثلثة الاول انه موضوع للبيان بخلاف الفعل وهو ظاهر الثاني ان اكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل وهذا اظهر الثالث انه متفق على الحجية بخلاف الفعل فانه ليس حجة عندنا كما سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى وايضا اختلف في جواز كونه بيانا للمجمل وان كان الجمهور على جوازه بخلاف القول فانه متفق عليه فان قيل قسم ثالث من السنة فلم لم يتعرض له قلنا لندرته ولكن بيانيته ابعد من بيانية الفعل **قال** ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة **اقول** فيه بحث وهو ان المفهوم من هذا التعليل ان الاعجاز لزم ان يكون بالبلاغة جاز ان يكون التادية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه كونه تفسيرا له وليس بمستقيم لان غاية ما لزم من ذلك كون التادية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بل يلزم ان لا يصح لان طريق الشيء لا يحمل عليه والتفسير يجب ان يحمل على المفسر فالاولى ان يقال لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تصادق المشتقات كالناطق والضاحك مثلا لا يقتضي تصادق ماخذها كالنطق والضحك الا ان يكون احدهما بمنزلة الجنس للآخر كالمتحرك والماشي فانه يصح حينئذ حمل الاعم على الاخص نحو المشي حركة وههنا لا يصادق المشتقات فضلا عن تصادق ماخذها لان التادية المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز صفة للفظ امتنع التصادق مطلقا وغاية ما يمكن ان يقال مراده المبالغة في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما لشيء مساويا له في التحقق مباينا تجب الصدق يجوز تفسيره به بطريق التسامح كتفسير الفصاحة بالخلوص وعلم المعاني بالتتبع وههنا ليس كذلك فان التادية المذكورة مع مباينتها للاعجاز غير مساوية له في التحقق فجاز تفسيره بها بطريق التسامح كما في التفسيرين المذكورين لا يقال ما ذكر ان مفهوم الاعجاز اعم من ان يكون بالبلاغة وغيره فانما يكون ذلك في معناه اللغوي واما ما قصده المصنف من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف القرآن فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الراي الصحيح لانا نقول ليس للمفهوم اصطلاح سوى ما ذكره الشارح فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولو سلم فحصوله بالبلاغة اذا كان مبنيا على الراي الصحيح لا يكون متفقا عليه فظاهر ان الاعجاز متفق عليه وانما الاختلاف في سببه فقط مع على ما ذكره يلزم ان يكون في السبب المسبب جميعا ومنشاه الغفلة عن قول الشارح ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا لا يقال لم لا يجوز ان يكون معنى الاتفاق على كونه معجزا الاتفاق على اطلاق لفظ معجز عليه وهو غير الاشتراك لانا نقول الاشتراك اللفظي خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بالدليل وليس فليس **قال** وههنا بحثان **اقول** مورد البحث الاول قول المصنف هو ابلغ من جميع ما عداه وتوضيحه انه ان يريد جميع الطرق المحققة الموجودة فقط او المحققة والمقدرة جميعا لا سبيل الى الاول لان كون طريق تادية المعنى اللفظ ابلغ منها فقط غير كاف في الاعجاز اذ لا بد فيه من العجز عن المعارضة والاتيان بمثله وهو لا يصلح بمجرد كونه ابلغ منها فقط لاحتمال ان يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ولا الى الثاني لان كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه لان الله قادر على مثله ومورد البحث الثاني قوله ولا يكون الا واحدا ولو صحته ان هذا غير مستقيم بل مراتب الاعجاز ايضا فوق الواحد فان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب كل منهما حد الاعجاز على ما صرح به ائمة المعاني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من الترديد قوله كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه قلنا لا نسلم قوله ان الله تعالى قادر على مثله قلنا المراد بما عداه من الطرق كلام الله تعالى فان الاعجاز ليس الا في كلامه تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا ومن غفل عن المراد بما عداه من الطرق قال في الشق الاول معترضا ان كونه ابلغ من الطرق المحققة غير مشروط لان المعاني التي ذكرت في القرآن في مواضع بعبارات مختلفة وطرق متعددة كقصة موسى عليه السلام وغيرها يجوز ان يكون بعض تلك العبارات ابلغ واعلى طبقة من البعض الآخر ولا يخرج البعض الآخر بذلك عن كونه معجزا فظهر ان كونه ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل الجواب عن الثاني ان المراد بوحدة الاعجاز الوحدة النوعية الاعتبارية بمعنى انه حد من الكلام لا يمكن للغير معارضته ولا ينافيها التعدد وبعضها في جنسها التي هي البلاغة على ما حققناه في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بخلاف سحر الكلام حيث لا يحد بالضبط ولا وحدة تجمعه مباحث **المقدمة** قال الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين اقول فان قيل هذا يخالف قول المقدمة بعد تقسيم الكتاب على قسمين قلنا قوله ذلك بعد فراغه من المقدمة فالمراد الكتاب بسواه يحيى الله الكنيف بالبقاء موقوف للحاق **قال** فيه هو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد اقول هذا جواب سوال تقديره ان القسم الاول كيف يكون مبنيا على اربعة اركان مع ان فيه بابا سوى الادلة كان باب الترجيح وباب الاجتهاد وتقدير الجواب ان هذين البابين من تتمة الاركان فتوابعها فكانهما داخلتان فيها

قال لان من حق الطالب لكثرة المضبوطة آه **اقول** اعلم ان الطلب لكونه فعلا اختياريا في الارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه فاذا كان متكثرا لكثرة
جهة وحدة كما فيما نحن فيه فحقه اي الحق اللائق بحال الطالب ان يعرفه بتلك الجهة والا لفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه وذلك لانه لو لم يتصوره بوجه استحال طلبه وان تصوره
بما يعمه وغيره لم يتعلق الارادة بخصوصه وان تصوره وقصد تحصيله في ضمن جزئي لا بعينه لم يتميز المطلوب عنده ولم يأمن ان يؤدي به الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويشتغل
بغيره وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم يتناه وتعسر ان تناهت بما هو المطلوب فان اسماء العلوم انما وضعت بازاء قواعد معينة وان جاز ازدياد
فروعها بعد التدوين وعلى التقديرين يلزم الفوات والضياع اما على الاول فقطعا واما على الثاني فلانه يصرف كثيرا من اوقاته الى ذلك فربما لا يفي ما فيها لتحصيل المطلوب
فيلزم ما ذكره وفي هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرناها في حواشي **قال** فلهذا شكل اعتبارا **اقول** كل من التعريفين المقصود ههنا اعني مقدمة الشروع على بصيرة اما اللقبي فلما ذكر
في الشرح قبيله واما الاضافي فلان الجزء الاول وسيأتي الى ما هو من المبادي التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الاربعة انما هي الموضوع ان كان الادلة فقط او بعضه
ان كان الادلة والاحكام جميعا على ما سيأتي واياما كان فتصورها من تلك المبادي ولهذا قال المصنف في المتن فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وجزؤه الثاني لا يحتاج
اليه اللقبي لاعتباره فيه ايضا فظهر ضعف ما قيل ان المقصود في هذه المقدمة هو التعريف اللقبي مما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحصر اقسام هذا الكتاب
المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب من هذا العلم لكن المعنى الاضافي قرن بالمعنى اللقبي في البيان لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المعنى
الاضافي في المعنى الثاني اللقبي **قال** نظرا الى المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام **اقول** يعني ان اللفظ لو نقل الى العلمية يكون فيه معنيان منقول عنه ومنقول اليه والمقصود فيه هو
المعنى الثاني وفيه بحث لانه ان اراد ان المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نسلم ذلك كيف وقد يقصد الاضافي بحسب المقام وان اراد ان المقصود فيه ذلك من حيث كونه
علما سلمناه لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافي ههنا ليس من حيث العلمية اللهم الا ان يراد انه المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانه لما كان علما
عند ارباب الفن المشروع فيه جعل اصلا في القصد **قال** وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب **اقول** فيه بحث لانه ان اراد ان اللقبي بمنزلة الجزء من الاضافي فلا بد له ذلك
اما بحسب اللفظ فلاتحادهما واما بحسب المعنى فلان كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبي اما الفقه فظاهر واما الاصول فلانها جمع اصل بمعنى المبتنى وهو يعني اللقبي فان
قيل المراد بالاصول ليس المبتنيات مطلقا بل مبتنيات الفقه فيتناول الى المعنى اللقبي لان مسائل الاصول مبتنيات الفقه وادلته كما سيأتي وتقرر ان حقيقة العلم هي المسائل قلنا لا
نسلم ان جميع مسائل الاصول مبتنيات الفقه وادلته كيف وسيأتي ان بعضا من مسائلها البيان شرائط وقيود معتبرة في مسائل هي المبتنيات للفقه وان سلم فيكون
هذا المعنى مستفادا من مجموع اصول الفقه والكلام انما تم اذا استفيد ذلك من الاصول فقط وغاية ما يمكن ان يقال المراد بالاصول القواعد التي جعل الاسم اللقبي عبارة عن العلم
بها وهو هذا المعنى يستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة فقط الى الفقه والمقيد غير المجموع فالمقيد حقيقة للمعنى اللقبي هو الاصول فقط لكن بهذا الاعتبار على ان المعنى اللقبي هو العلم
بالقواعد والجزء من الاضافي هو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملابسة قوية نزل منزلتها ولعل انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلائم تصريح المصنف فيما سيأتي
بان المراد بالاصول الادلة الاربعة فليتأمل **قال** فان قدم تفسيره **اقول** اي تفسير الفقه بان يقدم تعريف اصول الفقه باعتبار الاضافة **قال** والا احتيج الى ايراد تفسيره
تارة في اللقبي **اقول** اعلم ان مراد الشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقة ابن الحاجب وسلوك طريقة اخرى وما ذكره يفيد ذلك لان التعريف اللقبي الذي ذكره
ابن الحاجب يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبي يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في التعريف الاضافي مرة اخرى
ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافي فحيث يعرف الفقه حينئذ بالحيثيتين فلا يحتاج الى اعادة تعريفه في اللقبي بل يكفي
ان يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه كما فعله المصنف فالاعتراض بانه يمكن ان يقال في اللقبي انه العلم بالاحكام التي يتوصل بها الى الفقه لم يتبين معنى
الفقه ثم يوجد في تعريف الاضافي فلا يحتاج الى تفسير الفقه مرة اخرى لا يرد على الشارح لانه لا يقدح في غرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى حينئذ
للاخذ في تعريف الاضافي لان المفسر حينئذ الاصول فقط **قال** لما كان اصول الفقه عند قصد معنى الاضافي في جملة **اقول** يعني هذه العبارة التي احد اجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها
الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وان سبق اليه بعض الاوهام بلا امعان **قال** والنسبة علم شعر بحر ادونه **اقول** يعني باعتبار مفهومه الاصلي فان ذلك قد يقصد تبعا **قال**
واصول الفقه علم لهذا الفن **اقول** قيل هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحد نوعا فان
قيل تزايد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار ينافي العلمية لان الموضوع له حينئذ هو الحقيقة المتحدة في الذهن وهي لا تقبل الزائد قلنا الموضوع له ما قوانين واصول يمكن ان يتوصل
الى استخراج المسائل الزائدة المجموع بمنزلة الاركان الزائدة فكما لا يتغير المسمى بانتقاء بعضها فكذا بزيادتها فان الطفل مثلا اذا سمي باسم ثم زاد بعض اجزائه بحسب كبر السن واللحية ونحو
ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يخل بالعلمية فكذا هذا **قال** فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه **اقول** معرفة المضاف من حيث هو مضاف
يتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجا الى تفسير وتعيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الامدي في الاحكام اصول الفقه مؤلف من مضاف و
مضاف اليه وان يعرف المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى اللفظ اولا ثم معنى الاصول ثانيا والعجب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليهما ذلك اللهم الا ان
يقال انهما لم يعتبرا الحيثية المذكورة **قال** لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة **اقول** يعني من حيث يصح تركيبها مثلا لا بد في معرفة البيت من معرفة الآجر
والجدار والسقف من حيث يصح تأليف البيت منها لا من حيث انها جواهر او اعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان اريد
معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها اصلا لجواز تصوره باعتبار عارض قلنا الحصر ممنوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح

ترکیبہا بوجہ خاص فان اللباب محتاج الی معرفۃ اجزاء البیت من حیث یصح البناء بہا ولا یتعلق بذلک من الاستقامۃ والاعوجاج ونحو ذلک لا من حیث انہا مرکبۃ او بسیطۃ ونحو ذلک
او لاجل لہا فی صحۃ ترکیبہ منہا واصول الفقہ مرکب اضافی دال علی معنی کذلک فلا بد من معرفۃ مفرداتہ من حیث یصح الاضافۃ منہما **قال** ویحتاج الی تعریف الاضافۃ
اقول لا یقال قد عرفت انفا ان المرکب انما یحتاج الی تعریف مفرداتہ الغیر البینۃ ومعنی الاضافۃ بین کما اعترف بہ الغیر حیث قال للعلم بان معنی اضافۃ المشتق آہ ولا یکون تعریفہا
محتاجا الیہ لانا نقول المعلومیۃ المستفادۃ من معرفۃ قواعد العربیۃ التی جعلوہا مبادی للاصول لا یقتضی البینۃ بمعنی البدیہۃ المغنیۃ عن التفسیر وہو ظاہر لمن لہ ادنی مسکۃ قولہ لا ضافۃ
المشتق وما فی معناہ اولی من قول بعض المحققین اضافۃ اسم المعنی لانہ مبہم لو لم یرد بہ ہذا المستقیم واراد فیما فی معناہ مثل الاصل فانہ بمعنی الدلیل او المبتنی قولہ ما یبتنی علی
صیغۃ المجہول فان ابتنی متعد صرح بہ الجوہری قولہ مثل الراجح یقال الاصل الحقیقۃ ویراد الراجح علی المجاز والقاعدۃ الکلیۃ یقال لنا اصل وہو ان الحقیقۃ مقدمۃ علی المجاز
والدلیل الاصل فی ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ ونحو ذلک **قال** وبہذا یندفع ما یقال آہ **اقول** ای بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورۃ یدعی الیہ لان کونہ بمعنی الدلیل مستفاد
من الاضافۃ الی الفقہ من غیر شمول لغیر المقصود یندفع ما یقال ان المعنی العرفی اعنی الدلیل مراد قطعا فای حاجۃ الی حملہ بالمعنی اللغوی الشامل للمقصود وغیرہ فان الحاجۃ
الیہ عدم الارتکاب الی محذور النقل واما محذور الشمول لغیر المقصود فیندفع بالاضافۃ کما عرفت **قال** فان قلت ابتناء الشیء علی الشیء **اقول** تحقیق السوال ان الابتناء من
مقولۃ الاضافۃ وکل اضافۃ معدومۃ فی الخارج فلا جرم توصیفہ بالحسی المستلزم للوجود الخارجی اما الصغری فظاہر واما الکبری فلما ذکرہ جمہور المحققین واکثر الفلاسفۃ مما لہ
مقرر فی علم الکلام حتی ان بعضا من الفلاسفۃ قائلا بوجودہ بعضہا استدل فانا نقطع بفوقیۃ السماء وتحتیۃ الارض وابوۃ زید وبنوۃ عمرو ونحو ذلک سواء وجد اعتبار العقل
او لم یوجد فیکون کل من ذلک موجودا عینیا لا اعتباریا عقلیا ورد بان القطع انما یصدق قولنا السماء فوقنا کما فی قولنا زید اعمی وذا لا یستدعی وجود الفوقیۃ والعمی فی
الخارج فانہ یلزم اذا کان الخارج ظرفا لوجود شیء ولا یکفی کونہ ظرفا لنفسہ وتحقیق الجواب ان توصیفہ بالحسی لا یستلزم وجودہ الخارجی وانما یستلزمہ اذا اقتضی نسبۃ شیء
الی الحسی کونہ محسوسا ولیس کذلک بجواز ان یکون نسبتہ الیہ لکون طرفیہ محسوسین کما قیل فی وجہ النسبۃ الحسی فاذا ارید بالحسی ہذا المعنی یدخل فیہ مثل ابتناء السقف
علی الجدار لکون طرفیہ محسوسین بالبصر وابتناء المشتق علی المشتق منہ کالفعل علی المصدر لکون طرفیہ محسوسین بالسمع ولو سلم انما یقتضی ذلک لکن لم لا یجوز ان لا یعتبر
التحقیق المبنی علی اعتبار العقل بل یکتفی بما یفہم بحسب العرف من ابتناء السقف علی الجدار وابتناء بعض اجزاء الجدار ونحو ذلک محسوس وان کان یقتضی العقل بقول
محض فاذا ارید بالحسی ہذا المعنی یخرج مثل ابتناء الفعل علی المصدر منہ اذ لا یعد ذلک محسوسا فی العرف ایضا ولا یدخل فی العقلی تفسیرہ وہو ترتب الحکم علی دلیلہ لا واسطۃ فیبطل
تفسیرہ للفصل بما ذکر وکیف لا یبطل تفسیرہ وہو مثال لہ وجزئی من جزئیاتہ فان ابتناء المجاز علی الحقیقۃ والاحکام الجزئیۃ علی القواعد الکلیۃ والمعلومات علی عللہا والافعال
علی المصادر وما اشبہ ذلک ابتناء عقلی قطعا ولا یصدق علی شیء منہا انہ ترتب الحکم علی دلیلہ اما ان ارید بالحکم ودلیلہ الحکم والدلیل الشرعیان فظاہر واما ان ارید
بہما الاعم فلان الحقیقۃ لا تدل علی المجاز بل الدال علیہ ہو اللفظ مع القرینۃ کما ثبت فی موضعہ وکذا القاعدۃ الکلیۃ لیست دلیلا علی الحکم الجزئی والا لم یوضع لفظ
الاصل مرۃ للدلیل واخری للقاعدۃ الکلیۃ وکذا المصدر لا یدل علی الفعل المشتق بل الامر بالعکس وہو ظاہر واما عدم صدقہ علی ابتناء المعلومات علی عللہا فمحل
مناقشۃ لان العلل یستدل بہا علی معلولاتہا التی ہی الاحکام المبنیۃ علیہا فلیتامل فان قیل لم لا یجوز ان یکون ہذا تعریفا بالمثال بحذف اداۃ التشبیہ للایجاز قلنا التعریف
بالمثال فی قوۃ التعریف بالعرضیات لان وجہ المشابہۃ یکون امرا عارضا فوجب ذکر الاداۃ لیفہم منہا التشبیہ فینتقل منہا الی الخاصۃ الممیزۃ فلو حذفت للایجاز لادی
الی تعمیۃ والغاز فالوجہ الذی یقبلہ المصنف ویلیق بتدقیق المصنف ان یقال لم یرد بہ تفسیر الابتناء حتی یرد علیہ ما ذکر بل تعیین ما ہو المقصود ہہنا وذلک لان مقصود
المصنف ہہنا علی ما بینہ الشارح تعمیم الاصل لدلیل الحکم الشرعی تحرزا عن ارتکاب خلاف الاصل الذی ہو النقل بقدر الامکان فلا جرم جعل الابتناء شاملا للحسی
بالاستطراد والابتناء العقلی المقصود ہہنا وہو ترتب الحکم علی دلیلہ اذ لا فائدۃ فی التعمیم لغیر المقصود فکانہ قال والابتناء العقلی وہو ہہنا ترتب الحکم علی دلیلہ فلیتامل فانہ
دقیق وبالقبول حقیق **قال** الماہیۃ اما ان یکون لہا تحقق وثبوت **اقول** فیہ اشکال وہو ان المقرر فی الکتب ان الماہیۃ من المعقولات الثانیۃ التی لا تحقق لہا فی الخارج
وان التحقق والثبوت والوجود الفاظ مترادفۃ فان الوجود عندنا منحصر فی الخارجی اذ لا نقول بالوجود الذہنی فلا معنی لقولہ الماہیۃ اما ان یکون لہا تحقق وثبوت مع قطع النظر
عن اعتبار العقل وہو ظاہر ولا نقول ای الثابتۃ فی نفس الامر لان معنی وجود شیء فی نفس الامر انہ موجود فی حد ذاتہ اذ لیس وجود ذلک باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو
قطع النقل عن کل اعتبار وفرض کان ہو موجودا وذلک الوجود اما اصلی او ظلی لا سبیل الی الثانی لانا لا نقول بہ فتعین الاول وقد بطل فان قیل المراد بوجودہا وجود جزئیات
لا یصدق علیہ قلنا تمییز لا معنی لقول الجنس والنوع من الاعتباری بمعنی المعدوم فی الخارج بل الجواب ان المعدود من المعقولات الثانیۃ انما ہو مفہوم الماہیۃ والماہیۃ المردد
فیہا ہہنا لیس مفہومہا بل ما صدق علیہ ذلک المفہوم والمراد بوجودہا وجود جزئیات ما صدق علیہ ولا وجود لمفہومہا بہذا المعنی ایضا فظہر الفرق بینہا وبین الجنس والنوع لان المراد
بہما مفہومہما ولا وجود لہ بہذا المعنی بل الوجود ما صدق علیہ معروض ذلک المفہوم **قال** ولا بد فیہما من احتیاج بعض الاجزاء الی البعض آہ **اقول** ای لا بد فی الماہیۃ الحقیقیۃ من احتیاج
بعض الاجزاء اذ لو استغنی کل عن الآخر لم یحصل منہما ماہیۃ واحدۃ حقیقۃ کالحجر الموضوع بجنب الانسان قال الفاضل الشریف قدس سرہ فی شرح المواقف قالوا ہذا
الحکم الکلی بدیہی والتمثیل للتوضیح فالمناقشۃ ہہنا لان اللازم انما ہو احتیاج الماہیۃ الی الاجزاء لا احتیاج الاجزاء الی بعض ماہیۃ **قال** کالاصل الموضوع بازاء الشیء ووصف
ابتناء الغیر علیہ **اقول** انما قال ہکذا ولم یقل بازاء الشیء الذی یبتنی علیہ غیرہ ونحوہ تحقیقا لمعنی الترکیب اذ لو قال کذلک لیفہم ان الموضوع لہ ہو المقید لا المرکب **قال** والتمثیل بالمرکب
من عدۃ امور آہ **اقول** جواب عما یرد علی المصنف ان المتبادر من تمثیل الماہیات الاعتباریۃ بالمرکب اختصاصہا بہا بحیث لا یوجد من الماہیۃ الاعتباریۃ بسیط وتقریر الجواب

على التمثيل بالمركب لا يقتضي الاختصاص بها ولا ينافي كون بعض الاعتبارات بسائط لان المقصود توضيح الماهية الاعتبارية بمثال وهو لا يقتضي ايراد الامثلة من كل نوع ولئن سلم انه يقتضي الاختصاص بها فلا فساد فيه لان تلك البسائط انما يقال لها في العرف الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فلا يصح نحو جعلها قال ما يتعقله الواضع ليضع بازائه آه اقول فيه بحث اما اولا فلان ما في ما يتعقله الواضع ان كان عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم ان لا يكون الموضوع له معنى ومفهوما حاصلا في العقل وقد صرحوا بخلافه وان كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما ان يكون له ماهية حقيقية لان الماهية انما هي للامور الخارجية وما في حكمها واما ثانيا فلان قوله الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما ان يكون متعقله نفس حقيقة متعقلة وفساده لا يخفى واما ثالثا فلان ذلك في قوله اما ان يكون المتعقل متعقل والجواب عن الكل انا نختار ان عبارة عن الاول قوله لزم ان لا يكون الموضوع معنى حاصلا في العقل قلنا انما يلزم ذلك لو رجع ضمير بازائه الى ما وليس كذلك بل راجع الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع فان الواضع انما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ثم يضع بازاء تلك الوجوه والمعاني الفاظا ان تلك الاشياء قد يكون لها حقائق وماهيات في نفس الامر وقد لا يكون فتعريف الماهية الحقيقية المسمى الاسم من حيث انه ماهية حقيقية اي مع العلم بها وملاحظة على انه تعريف حقيقي يسمى حدا تاما ما افاد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها وناقصا ان افاد تصويرها في بعضها ويسمى رسما ان افاد تصويرها فيه بالعرضيات المختصة او المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف مفهوم الاسم وهو الذي يعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء لما صدق عليه ماهية حقيقية في نفس الامر وان لم تعرف او لم يلاحظ اولا فتعريف الاسم يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه اما بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم فظهر ان التعريف الاسمي ما لا يكون تعريف الماهية الحقيقية المسمى الاسم من حيث هي هي سواء لم يكن تعريف الماهية اصلا بل بيانا في ان اللفظ لاي معنى وضع او كان تعريف الماهية الاعتبارية او الحقيقية لكن لا من حيث هي هي بان لم يعلم تحققها بعد والاسمي بهذا المعنى يقال له اللفظي ايضا على ما قاله الشارح في حواشي شرح المختصر الحد اللفظي عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتيات حتى ان ما يقال في اول الهندسية المثلث شكل محيط بثلثة اضلاع تعريف اسمي ثم بعد ما تبين وجوده يصير هو حدا حقيقيا ثم من ادعى المغايرة بينهما فعليه النقل ممكن ان يكون الكلام حجة على مثل الشارح والمصنف وسائر المحققين فاضمحل كثير من الخرافات منها ما قيل ان التعريف الحقيقي اما مقابل للاسمي كما ذكره المصنف واما مقابل للفظي وهو الذي افاد الماهية الغير الحاصلة سواء موجودة في الخارج او لا والحقيقي بهذا المعنى يتناول الاسمي وحينئذ لا يصح حمل الشارح التعريف اللفظي كتعريف الغضنفر بالاسد من قبيل الاسمي لان الاسمي الذي هو مقابل للحقيقي ما افاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظي ليس كذلك لان ماهية الاسد ليست اعتبارية وان الاسمي بالمعنى الثاني هو الذي افاد تعريف الماهية الغير الحاصلة واللفظي ليس كذلك لان الاسد لا يفيد تصور ماهية الغضنفر لانها معلومة قبله بل افاد ان لفظ الغضنفر موضوع له قال فان قلت ظاهر عبارته مشعر آه اقول منشاء السوال قوله وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا وتقريره ان مقتضى ما ذكر ان يكون تعريف الماهية الحقيقية تارة حقيقيا واخرى اسميا والمفهوم من ظاهر عبارة المصنف انه حقيقي البتة حيث قال التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية او اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا بلا مرية وقرينة المقابلة يقتضي ان لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الا حقيقيا وتقرير الجواب ان العدول عن ظاهر العبارة جائز وامره سهل فانه اذا اعتبر قيد الحيثية وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام وينفتح المرام لكن لا يكون في ظاهرها تحقيق للمقام بل التحقيق ما افاده الشارح التحرير بما لا مزيد عليه قال وشرط الكلام التعريفين الاطراد والانعكاس اقول اعلم ان المراد باشتراطهما تحقيق مساواة الحد للمحدود على ما هو الشرط في التعريفات مطلقا عند المتأخرين والتعريفات التامة عند المتقدمين فان انتفاء انتفاء اما باعمية الحد من المحدود او باخصية منه فاذا اعدم الاول يحصل الاطراد واذا اعدم الثاني يحصل الانعكاس ولما كان انتفاء مساواته في صورة عمومه اظهر جعلوا اصدق المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون المحدود في صورة من الصورة اطرادا مقدما على الاعتبار وجعلوا اصدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لا يوجد المحدود بدون الحد في صورة من الصورة انعكاسا مؤخرا في الاعتبار قوله وبالاطراد يصير الحد مانعا اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له وكذا الانعكاس ليس الجمع بل مستلزم له ايضا كما سيأتي قال واما العكس فاخذه بعضهم آه اقول اعترض عليه بانه عكس في الاصطلاح ايضا لانه عكس مستوي للكلية الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تاليها مساويا لمقدمها انعكست كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالي للمقدم انما تثبت اذا ثبت مساواة الحد والمحدود وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس باعتبار المساواة وفي بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء قبل وجوده قال فالحاصل واحد اقول يعني الحاصل المعنيين المذكورين للعكس ومآلهما واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفيهما فرق يتنبه عليه ان يلزم الكل منهما كون الحد جامعا اما لزومه للاول فظاهر واما للثاني فلانه عكس يقتضي للاول فيتلازمان لانه اذا اصدق كلما انتفى الحد انتفى المحدود ويصدق كلما وجد المحدود وجد الحد والا انتفى الحد عن بعض افراد المحدود فيكون فذلك البعض انتفى الحد وصدق عليه المحدود وهو مناف لصدق قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود فعلم ان هذه العبارة لا تدل على ان الجمع عين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس مستلزم للجمع لا عينه ثم ان كلام الشارح لا يدل على ان قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود يدل على الجمع باحدى الدلالات الثلث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس كذلك ويكون قوله الحاصل اشارة الى دفعه فان قيل قد تقرر انه ان الجمع لازم له قلنا مطلق لا يقتضي اللازم بالمعنى الاخص كما هو المتبادر في الالتزامية لجواز كونه غير بين او بينا بالمعنى الاعم قال لانه تبين ان لفظ الاصل آه اقول قيل هذا التعريف لفظي وقد توهم اسميا وقد عرفت جوابه فيما سبق قال وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريفين اقول قيل فائدة قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اثبات وجوب الاطراد فيه فان مراده ان هذا التعريف اذا كان اسميا فقد علمت انه شرط لكلا التعريفين الطرد والعكس يكون الاطراد لازما فيه لحال انه غير مطرد وفيه بحث لان محصل كلام الشارح لان الاطراد لما شرط الكلام التعريفين

كان تعيين احدهما البيان اشتراط الاطراد او نحو ابل يكفي ان يقال ابتداء فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد فلا يرفعه هذا الكلام وقيل قوله ولا شك آه متفرع على قوله التعريف
اما تحقيقي او اسمي وقوله فالتعريف الذي في المحصول آه متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد ما ذكرنا فالتعريف المذكور ليس بمطرد ولا يخفى على من له ادنى
دراية في اساليب التركيب ان هذا التوجيه يقتضي التعقيب في الكلام فان الفاء في قوله فالتعريف الذي يتبادر على فساده **قال** وههنا بحث من وجوه **اقول** الجواب
عن الاول ان المصنف ههنا يعترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في شرح الاشارات اللازم المعرف للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل
يجب ان يكون مساويا فتجويز آخر من التعريف بالاعم لا يرفع الاعتراض عنه واما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة آه فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة ومن انكره فكانه
لم ينظر في صحاح وقيل عليه ان ما ذكر في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا فالبا فقد عرفت جوابه وعن الثاني ان محصل كلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل على
الفاعل واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عمن يقتدى به ولا يكفي مجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاستشهاد بما ذكروا وعن
الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد تعريفه بالمحتاج اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو الحقيقة
والفرع الذي هو المجاز وقصد التمييز بينهما تفسير الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج للفرقة بينهما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه مطلقا وذلك انه
قال ثم اذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية عن الطرفين يجري المجاز من الطرفين
كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل
وعن الرابع انك قد عرفت ان ما سبق ليس تفسير الانتباه العقلي مطلقا بل بيان المراد بالانتباه والعقاب ههنا كترتب على دليله وقد فهم منه ان مطلقه ترتب امر على آخر في
العقل وهو صادق على انتباه الفكر على الامور المذكورة قيل لا يخفى انه اذا اول كلام المصنف بانه تمثيل لا تفسير سقط هذا السوال وانك خبير بانه ان اراد انه تعريف بالمثال
فقد عرفت ضعفه وان اراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن افادة **قال** صرح بتزييف احدهما دون الآخر **اقول** بل وجه عدم تصريحه رعاية الادب لانه منقول عن الامام
الاعظم رضي الله تعالى عنه **قال** يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن **اقول** فيه اشارة الى ما سيأتي الى ان ما لها وما عليها عبارة عن احكام
اعمالها فالمراد معرفتها معرفة احكام اعمالها من الوجوب والحرمة ونحوهما فكانه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن لان اكثر الاحكام المرادة بقوله ما لها
وما عليها متعلقة باعمال البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لان العبد المذكور في الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل هو البدن فقط قلنا
عمل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له لغاية الوضوح **قال** وان يريد النفس الانسانية **اقول** يعني بها الروح الجسماني الحال في البدن كما قال به جمهور
اهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فانهم انما يقولون النفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد **قال** ام العبد
الاخير حما لا دلالة عليه اصلا **اقول** قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصفهاني في المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود على الاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات
الباري تعالى انه عارف قلت ولم يسلم انه في اللغة مطلقة لكن تعلقها ههنا بما يعين بعدها اعني ما لها وما عليها الدالين على استغراق جميع احكامها ادل دليل واعدل شاهد على
التقييد لامتناع معرفتها بلا دليل وقوة استنباط وانت خبير بان اشعار هذا التعلق بهذا التقييد اظهر من اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد ما لها وما عليها بالاخروي
على ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام قوله ولا اصطلاح عطف على دلالة **قال** وتقييدهما بالاخروي احتراز عما ينتفع به آه **اقول** الظاهر انه احتراز به عن الطب اليه اذ لا
مخرج له سواه **قال** فتذكر على هذا التقدير ثلثة معان آه **اقول** اي ذكر على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر ثلثة معان لما لها وما عليها الاول ان يراد بالنفع الثواب
وبالضرر العقاب والثاني ان يراد بالنفع عدم العقاب والضرر العقاب والثالث ان يراد بالنفع الثواب والضرر عدمه قوله ثم ذكره معنيين آخرين يعني لقوله ما لها وما عليها
بملاحظة كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر الاول ان يراد بما لها وعليها ما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز كما يقال له ان يفعل كذا واستعمال على
صلة للوجوب وهو ظاهر الثاني ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة اليه فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف وهي
الثاني والثالث والخامس واثنان لا يشتملها كلها وهو الاول والرابع واعلم ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تعسف اذ لا ارتباط بين الشرط الذي هو قوله فان اريد
بهما والجزاء الذي هو قوله فاعلم ان ما يأتي به المكلف ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله الآتي فيفصل الجواب آه والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء
واعلم فعلم تنفعه **قال** يعني ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة **اقول** فان قيل المكروه تحريما ليس محذورا فوق الكبيرة ومرتكبها ليس محروما
عن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعله قلنا
الشفاعة لا يلزم ان يكون للتخليص عن النار بل قد يكون لرفع الدرجة كما ذكر شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان موقت لا مؤبد بان يتأخر الشفاعة لمرتكبه
عن الشفاعة لمن يرتكبه ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه **قال** ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض اليه **اقول** يريد به
تحقيق مراد المصنف لئلا يرد عليه ان الفرض والسنة والنفل خارجة عن الاقسام الستة وقد وجب ذكرها وان المكروه تحريما داخل في الحرام وقد افرده بالذكر وتقريره
ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة وللفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي فان استعمال هذا اللفظ شائع عندهم يشهد به تتبع كتب
الفقهية بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه وان جاز كما في الوجه الخامس لكنه ليس بشائع ولهذا افرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل
فلهذا لم يذكرها **قال** والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر **اقول** اعلم ان كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما انه اتمام فحصل للهيئة حال القيام

او تحرک حاصل له بنیة الحرکة فکل من لفظ الفعل وصیغة المصدر قد یطلق علی نفس ایقاع الفاعل ذلک الامر وهو معنی المصدری ویسمی تاثیرا کایقاع القیام والقعود وکاحداث
الحرکة فی ذات المحدث فانه تحرک ولا کایقاع الحرکة فی جسم آخر حتی یکون تحریکا وقد یطلق علی الوصف الحاصل للفاعل بذلک الایقاع وهو المعنی الحاصل من المصدر
ویکون وصفا کالقیام او کیفیة کالحرارة وذلک کالحالة التی یکون المتحرک ما دام متوسطا بین المبتدا والمنتهی والاول حقیقة معنی المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر
اعتباری لا وجود له فی الخارج لما تبین فی مباحث الحسن والقبح **قال** والامور المذکورة من الواجب الحرام آه **اقول** هذا ایضا تحقیق مراد المصنف لئلا یرد علیه ان
الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترک بمعنی عدم الفعل لیس من الافعال فلا یوصف بالوجوب والحرمة ونحوهما وتقریره انا لا نسلم ان المشهور ذلک لکنه قد یطلق
علی عدم الفعل حیث یحمل علیه فیقال عدم مباشرة الصلوة حرام وعدم مباشرة الربوا واجب ومن غفل عن کون الاطلاق بمعنی الحمل قال فی قوله الا انها قد یطلق علی
عدم الفعل تسامح لان کل واحد من الواجب والحرام علی عدم الفعل بل یقع صفة له واعلم ان معنی الواجب الذی یوصف به عدم الفعل ما یستحق المتصف بمقابلته العقوبة
بالنار ومعنی الحرام الذی یوصف به عدم الفعل ما یستحق المتصف به العقوبة بالنار واما استحقاق الثواب فانما هو بفعل الواجب حتی ان ترک الحرام من حیث انه عدم
الفعل لا یترتب علیه استحقاق الثواب وانما یترتب علیه من حیث انه کف النفس عنه تهیؤ الاسباب ومیلان النفس علیه کما سیاتی **قال** فان قلت ای
حاجة الی اعتبار الفعل والترک **اقول** یعنی ان تقلیل الاقسام بقدر الامکان هو الاصل وقد امکن الاقتصار ههنا علی الستة بان یراد بالواجب اعم من الفعل والترک
وکذا المندوب والمباح والحرام وغیرها فیدخل فی الواجب ترک الحرام وترک المکروه کراهة تحریم فیکون الواجب ثلثة وفی المندوب ترک المکروه کراهة
التنزیه فیکون المندوب اثنین کما فی المباح ترکه فیکون اثنین ایضا وفی الحرام ترک الواجب فیکون اثنین ایضا فیکون المجموع مع المکروه والکراهة التحریم
ستة اقسام وتعریف الجواب لو لم یعم بل اقتصر علی الستة المراد ان یدرج الجواب فیما یثاب علیه لم یصح ان یقال الواجب یدخل فیما یثاب علیه علی الاطلاق اذ من
الواجب ما لا یثاب علیه وهو عدم فعل الحرام کما سیاتی من استلزامه ان یکون لکل احد فی کل لحظة مثوبات کثیرة بحسب کل حرام لا یفعله بل یجب ان
یقال فعل الواجب یدخل فیما یثاب علیه کما قال المصنف فلا بد من التفصیل المذکور لیصح ویحصل المرام **قال** الا ان فیه مباحث **اقول** فان قیل ان اراد بالمباحث
الاعتراضات علی المصنف فلیس کذلک وان اراد بها تحقیقات اراد المصنف فلا فرق بینها وبین ما سبق من التحقیقات فما وجه تخصیصها بالمباحث قلنا ما سبق
کان بیانا لغرض المصنف نظرا الی الواقع وما ذکره ههنا دفع لاعتراضات اوردت علی المصنف قوله وفی النفس کلها جواب عن قوله وفی التنزیل **قال**
الثانی ان المراد بالجواز آه **اقول** هذا دفع لما قیل انه استعمل الجواز فی الوجه الرابع فی مقابلة الوجوب وفی الخامس فی مقابلة الحرمة فان اراد به معنی الامکان
الخاص لم یستقم استعماله فی الخامس لانه ثمة متناول للواجب وهو لیس بممکن بالامکان الخاص وان اراد به معنی الامکان العام لم یستقم استعماله فی
الرابع مقابلا للواجب لانه شامل له ایضا وتقریر الدفع ان المراد به فی الرابع معنی الامکان الخاص وفی الخامس معنی الامکان العام ووجه التخصیص ان الجواز لما کان
بمعنی الاذن الشرعی تناول الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل فی مقابلة الوجوب وجب حمله علی الامکان الخاص دون العام والا لزم ان یطلق الجائز علی الحرام واذا
استعمل فی مقابلة الحرمة وجب حمله علی الامکان العام لان غایة ما لزم من ذلک ان یطلق الجائز علی الواجب ولا فساد فیه لشیوع استعمال الفقهاء بالتتبع **قال** الثالث
ان ما یحرم علیها فی الواجب الخامس **اقول** هذا جواب عما یقال ان قوله فی الوجه الخامس فیشملان جمیع الاقسام فاسد لان المکروه کراهة التحریم خارج عن الاقسام
لانه لیس بجائز وهو ظاهر ولا حرام قسمه وتقریر الجواب انه داخل فی الحرام لان المراد به ثمة یمنع عن الفعل بحیث یکون فاعله مستحقا للعقاب بالنار سواء کان بدلیل قطعی
او ظنی فیکون من قبیل اطلاق الخاص وارادة العام لکن القرینة خفیة کما لا یخفی **قال** الرابع ان لیس المراد آه **اقول** لما استعمل المصنف ههنا المعرفة وقیدها بکونها
عن دلیل ورد علیه اشکال لان الاول ان المراد بمعرفة ما لها وعلیها اما تصورها او التصدیق بثبوتها وایا ما کان فلا یصح تعریف الفقه بها لانه لیس عبارة عن تصور
الصلوة ونحوها ولا عن التصدیق بثبوتها وهو ظاهر الثانی ان المعرفة اذا قیدت بکونها عن دلیل وجب الوجدانیات فلا یصح قوله ویزاد عملا لیخرج الوجدانیات اجاب
الشارح عن الاول بان الحصر ممنوع بل المراد التصدیق باحکامها من الوجوب ونحوه کالتصدیق بان الایمان واجب ونحو ذلک فی الاعتقادیات والتصدیق
بان تخلیة النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتزکیتها عن الرذائل والاخلاق الذمیمة واجبة فی الوجدانیات والتصدیق بان الصلوة والصوم واجبان والبیع
والنکاح مما هو من الافعال الشرعیة وان کانت مذکورة فی الفقه ومستفادة من کتبه لکن ذکرها فیه علی سبیل المبدائیة فان تصور الموضوع من المبادی التصوریة
وعن الثانی بانک قد عرفت ان المراد بما لها وما علیها فی الوجدانیات احکامها من الوجوب ونحوه ولا شک انها تدرک بالدلیل وا الثالث بالوجدان انما هو نفسها
کما فی العملیات فان احکامها تعریف ما بالدلیل ووجودها بالحس **قال** ثم لا یخفی ان اعتراضه علی التعریف الثانی **اقول** یرید بالاعتراض قول المصنف فیما سیاتی
ثم اعلم انه لا یراد بالاحکام الکل فانه اعتراض لم یجب عنه المصنف کما لا یخفی علی ذی بصر نظر الی عبارة المصنف وان خفی علی من قال المذکور ثمة لیس
باعتراض بل تعیین للمعنی المراد بالتسویة والتقسیم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فما وقع ثمة فی معرض الجواب یکون جوابا عنه من غیر فرق وهذا ایضا باطل محض لانه ان اراد
بالجواب جواب المصنف فقد عرفت بانه لم یجب عنه وان اراد به جواب الشارح عنه فلا وجه له اصلا لان الشارح لم یدع ههنا انتفاء الجواب عنه فی نفس الامر حتی یرد علیه
ان الجواب الذی ذکره ثمة جواب ههنا بل حاصل مناقشته ان الاعتراض الذی ذکره علی ذلک التعریف وارد علی هذا ایضا فما وجه عدم ذکرها ههنا **قال** مع ان
اطلاق اللفظ علی المعانی آه **اقول** لان المقصود من التعریف افادة المعرفة للتعیین واللفظ اذا احتمل معانی متعددة بلا تعیین المراد لا یحصل ذلک لان اللفظ حینئذ یکون

مشتركا او في حكمه فلا يراد جميع المعاني اذ لا عموم له كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك بينهما والا يكون مشتركا معنويا او في حكمه ولا واحد لعينه اذ المفروض انتفاء القرينة المعينة ومن ههنا ظهر ان ما قيل ان الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حيث يطلق لفظ محتمل لمعان ويراد به واحد منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا اطلق واريد به معنى واحد مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان المراد بما له وما عليه ما يعرض الاقسام اثني عشر من العوارض الشاملة الحاصلة في ضمن كل واحد من المحتملات الثلث لما له وما عليه وهي ما عدا الاول والرابع من المحتملات الخمسة فانظروا يا معشر الاحرار واعتبروا يا اولى الابصار **قال** وليس اعتقادية وعملية لكون الاجماع حجة **اقول** فان قيل فعلى هذا يجب ان يكون كون الاجماع حجة مسئلة الكلام لا الاصول وقد ذكر في الثاني كما سيأتي ان شاء الله تعالى قلنا انما ذكر فيه على سبيل المبادئية وتتميم الصناعية بالعكس منها لا انها من المسائل وسيأتي في اوائل بحث الموضوع بزيادة تحقيق لهذا الكلام ان شاء الله تعالى **قال** وهو ليس بمراد ههنا لانه علم اراده **اقول** هذا المعنى مع وضوح فساده كما افاده الشارح قد جوزه بل اختاره الفاضل الشريف قدس سره في حواشي على شرح المختصر فلينظر ثمة **قال** والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد **اقول** يعني ان الحكم اذا حمل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فيلزم التكرار اما انفهام الاول فلان الشرعي ما ورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير معنى العملية والمصنف لما جوزه احتاج الى التعسف في دفع التكرار فحمل الشرعي على المعنى الاخص وهو ما يتوقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص ايضا وهو رافع الاول ما يكيفيته عمل وهو اخص مما فهم من الاحكام لشموله النظري ايضا والثاني ما يحصل بالجوارح وهو ايضا اخص منه لشموله فعل القلب ايضا ووجه كون الاول تعسفا ان التعريف للشافعية وهم لا يفرقون بين ما ورد به خطاب الشارع وبين ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كما حقق في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه مبني على كون الحكم المصطلح شاملا للنظري وليس كذلك لان مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما سيأتي عن قريب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لما عرفت الآن وههنا كلام سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى **قال** وفوائد القيود ظاهر على هذا التقدير **اقول** هذا اعتراض عن ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتغال ببيانها على التقدير الآخر **قال** فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع **اقول** فان قيل لم يذهب المصنف الى ذلك بل الى ان المراد به الخطاب بما يتوقف على الشرع وبينهما فرق كثير قلنا ما ذكره الشارح هو معنى الشرعي فقط وما ذكره المصنف هو معنى الحكم الشرعي ولهذا قال الشارح لهـ و الاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف آه فان قيل كان حق العبارة حينئذ ان يقول الخطاب الموقوف على الشرع او غير الموقوف عليه قلنا قول الشارح فيما سيأتي وما يقال الخطاب بما يتوقف آه اعتذار عنه وان كان فيه كلام ستسمع هناك ان شاء الله تعالى **قال** ولا يدرك لولا خطاب الشارع آه **اقول** الظاهر انه عطف تفسير لما قبله وليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله اللهم الا ان يراد بالشرع خطاب الشارع وبما يتوقف ما لا يتوقف ادراكه او يقال ما بعد في قوله ولا يدرك والمراد بها لمذكور فعل المكلف كما سيأتي توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى ثم لا يبقى اشكال **قال** لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان آه **اقول** يعني ان ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على ما ذكره آه على الايمان بوجود الباري فلان المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده الوضع الالهي او خطابه تعالى وكذلك ظاهر والمعلى الثاني فلان ثبوته غيره موقوف على دلالة المعجزة التي يظهر الله تعالى في نبوة النبي عليه السلام على وفق دعواه ليظهر صدق المتبع للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وارادته وكلامه واعلم ان ههنا امورا اخرى عدها القوم مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان نفس المحوج او جزئه او شرطه لما تقرر في موضعه ومنها امتناع ثاني غير قدرته تعالى فان دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة يتوقف عليه ليتعذر المعارضة ومنها اثبات ان جميع الافعال مخلوقة الله تعالى لتكون تصديقا فان الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح اقتصر على الاصول المعتنم لاستتباعها البواقي **قال** وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف **اقول** فيه بحث لان تقسيم الحكم انما ينافي التوقف نفسه على الشرع بمعنى الشريعة ولا ينافي توقف ادراكه على الشرع بمعنى خطابه المطلوب كالقرآن والحديث حتى جاز توصيف الخطاب على الشرع بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتامل **قال** ولقائل ان يمنع الشرع على وجوب الايمان آه **اقول** لما ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لو توقف الشرع صرح الشارح اولا بمنع الدليل بقوله ولقائل ان يمنع آه واشار ثانيا الى ابطال المدعى بقوله ولا مناف لتوقف وجوب الايمان آه واجاب عنه بعض بان الله تعالى لما بعث النبي عليه السلام الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والآجل بتبليغ احكامه اليهم قام النبي عليه السلام بالتبليغ فبلغ احكاما منها اعتقاديات ومنها عمليات فجميع هذه الاحكام التي قام النبي عليه السلام بتبليغها هو المسمى شرعا ثم الائمة المجتهدون من الصحابة وغيرهم استنبطوا احكاما عملية وضموا الى العمليات من الاحكام التبليغية ودونوا المجموع في الكتب فهذه الاحكام الاحكام المدونة هي المسائل الفقهية والعمل بها هو الفقه فظهر لك صحة ما ذكره المصنف من تنوع الاحكام الى شرعية تتوقف) الى الشرع وغير شرعية لا يتوقف الشرع عليه فان الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التي من جملتها وجوب الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد عليه السلام يتوقف الشرع عليهما لكونهما جزءا منه وسابقا بالوجود والشرف على سائر الاحكام والمجموع المؤلف من الاحكام التبليغية العملية والمستنبطة يتوقف على الفروع لتوقفه على التبليغية العملية على الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية ام العملية اللتين مجموعهما الشرع وهو مزيف اما اولا فلان تسمية الشرع بما ذكر اصطلاح جديد واما ثانيا فلان استقراء موارد الاستعمال يشهد بانه يستعمل في معان اربعة ليس ما ذكر واحدا منها الشارع وخطابه والدين والمشروع مطلقا سواء كان غير حكم كالاسباب

والعلل والشروط او حکما تبلیغیا کان او اجتہادیا کما ہو المذکور فی الکشف وغیرہ واما ثانیا فلانہ یقتضی ترادف الشرع ان یکون المسائل الکلامیۃ باجمعہا یتوقف علیہا الشرع
وقد صرح المحققون بان ما یتوقف علیہ الشرع انما الاحکام السمعیۃ لاغیر واما ثالثا فلانہ یقتضی توقف الشرع علی الاحکام العملیۃ التبلیغیۃ ضرورۃ توقف الکل علی الجزء
وفسادہ ظاہر واجاب عنہ البعض بعض الافاضل بان الخطاب بما یتوقف انما ہو وجوب الایمان ووجوب التصدیق بالنبوۃ ولا یتوقف ہو نفس الایمان والتصدیق و
لما لا یتوقفان علی الشرع الموقوف علیہما الا علی وجوبہما یعنی انما الدور علی ما قررہ المصنف وارادہ الشارح لایندفع وثابت لایرتفع والشارح اعترض امرا زائدا علیہ فالتجأ
فی دفعہ الیہ وذلک ان ما لا یتوقف علی الشرع علی تقریر المص ہو نفس الایمان باللہ تعالی وتصدیق النبی علیہ السلام حیث قال ای خطاب اللہ تعالی بما لا یتوقف
علی الشرع کوجوب الایمان فان وجوب الایمان مثال لخطاب اللہ تعالی ونفس الایمان مثال لما لا یتوقف علی الشرع ولا شک ان ثبوت الشرع عند المکلف
موقوف علی الایمان والتصدیق فلو توقفا علی التصدیق لزم الدور والشارح جعل قول المص کوجوب الایمان مثالا لما لا یتوقف علی الشرع واعتبرہ کانہ یقول
وجوب الایمان ونحوہ لا یتوقف علی الشرع لان الشرع موقوف علی وجوبہ فلو توقف وجوبہ علی الشرع لزم الدور فاعترض علیہ بان الشرع موقوف علی
نفس الایمان والموقوف علی الشرع ہو وجوب الایمان لا نفسہ فلا دور ومراد المص لیس ما ذکرہ لا یقال لو کان مرادہ بما لا یتوقف نفس الایمان مثلا لکان
المراد بما یتوقف فی قسیمہ ایضا نفس الصوم والصلوۃ والزکوۃ وغیرہا ولا شک ان نفس ہذہ الافعال لا یتوقف علی الشرع بل احکامہا لانا نقول تلک الافعال لاسیما
مما ہو من الافعال الشرعیۃ لا شک فی توقفہا علی الشرع لان المبین حقائقہا وارکانہا وشرائطہا فمن انکرہ فکانہ لم ینظر فی مباحث النہی بل الجواب ان یقال ان
حمل عبارۃ المص علی ذلک یرد قولہ الا ان یرد علیہ ان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ہو فان وجوب الایمان انما یثبت بالخطاب بلا مریۃ فلو حمل الخطاب
اولا علی ما ثبت ومثلہ بوجوب الایمان کیف صح ثانیا الاعتراض علیہ بان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ہو وقولہ فی مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصدیق النبی
علیہ السلام ان توقف علی الشرع یلزم الدور وایضا وجوب تصدیق النبی علیہ السلام موقوف علی حرمۃ الکذب فہی ان ثبت شرعا یلزم الدور ولا یخفی علی
من لہ ادنی مسکۃ ان ما ذکرہ ہہنا من طریق الدور وہو المذکور فی تلک المباحث لا تفرقۃ بینہما فظہر بطلان ما قیل ترویجا لذلک الجواب انہ اراد بالوجوب
ہہنا الایجاب فلیتامل فانہ الملہم للصواب والیہ المرجع والمآب **قال** وہو غیر مفید ولا مناف لتوقف وجوب الایمان ونحوہ علی الشرع **اقول** ای توقف الشرع علی نفس
الایمان والتصدیق غیر مفید لزوم الدور وانما المفید فیہ توقفہ علی وجوبہما واللام فی لتوقف صلۃ المنافی **قال** کما ہو المذہب عندہم من ان لا وجوب الا با
اقول تبع فیہ ما ذہب الیہ الاشعری من ان لا وجوب الا بالشرع ان اراد بہ ان ثبوت الوجوب بالشرع فہو غیر مستقیم لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما یثبت بتعلق الایجاب
القدیم القائم بذاتہ جل ذکرہ لا بامر آخر وان اراد بہ ان لا یعلم الوجوب الا بالشرع فذا لا ینافی ما استثناہ لکن توقف الشرع علی وجوب الایمان وہو زیف
صرف لانا نختار الشق الاول ونفس الشرع بخطاب الشارع علی ما سبق فانہ مذہب الشیخ ابی الحسن انہ لا یجب علی المکلف شیء ما لم یبلغ الیہ دلیل سمعی یوجبہ ولہذا
ذکر الشارح رحمہ اللہ السمع بدل الشرع وکذلک القائل بنی ذلک الباطل علی الباطل الاول المستبدع والفاسد السابق المستبدع حتی اعترض الشیخ الاشعری
بما ہو عن شعوب الحق بعید وعن حلیۃ الشعور لمذہبہ والعبور علی مطلبہ والحق ان من یغفل عن ہذا القدر فتصدیہ علی التصنیف ظلم وغدر **قال** ہذا
انما یصح علی التقدیر الثانی لو کان الحکم المصطلح **اقول** ای کون التقیید بالعملیۃ لاخراج النظریۃ ککون الاجماع حجۃ لا یصح علی تقدیر حمل الحکم علی المصطلح خروجا عن الحکم بذلک
المعنی الا اذا کان الحکم بذلک المعنی شاملا للنظری حتی یخصصہ العملیۃ وفی شمولہ کلام سیجیء حیث یقول لقائل ان یقول اذا حمل الحکم فی تعریف الفقہ علی المصطلح
فذکر العملیۃ مکرر قطعا لان مثل وجوب الایمان خارج بقید الشرعیۃ علی ما مر ومثل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح لخروجہ بقید الاقتضاء او التخییر بتبع
ہناک انہ من الخطاب الوضعی فیدخل فی الاقتضاء ان عم والا ففی الوضع **قال** اذ الحاصل من الدلیل ہو العلم بالشیء لا الشیء نفسہ **اقول** فیہ بحث وہو ان الدلیل قد ینسب
الیہ العلم والمراد حصولہ بہ وقد ینسب الیہ غیرہ والمراد حصول العلم بہ منہ کما یقال الدلیل علی وجود الصانع ہو العلم والمراد ان العلم بہ منہ ونظیرہ ان النظری
والضروری یقعان صفتین للعلم بمعنی ان حصولہ محتاج الی نظر وکسب ولا یحتاج الیہما ویقعان صفتین للمعلوم بمعنی ان حصولہ بہ کذلک فعلم ضعف کل من الوجہین
اما الاول فظاہر واما الثانی فلان القدم لا ینافی حصول العلم بہ من غیرہ فلو قال اذ الحاصل من الدلیل لما تقرر انہ العلم لا غیر تعین تعلق الجار بالعلم المذکور اولا
ضرورۃ فی المصیر الی التقدیر لم یرد شیء **قال** ومعنی حصول العلم عن الدلیل انہ ینظر **اقول** ای دفع لما یرد علی قول المصنف وہذا القید یخرج التقلید لان المقلد وان
کان قول المفتی دلیلا لہ لکنہ لیس من الادلۃ المخصوصۃ لانہ لا یخرجہ لان علمہ ایضا مستند الی تلک الادلۃ غایتہ ان یکون بالواسطۃ وتقریر الدفع ان المتبادر من العبارۃ
ان یکون استناد حصول العلم واکتسابہ من الدلیل بالنظر فیہ والاستدلال بہ وما یستند الیہ بواسطۃ او وسائط لا یکون داخلۃ فی العبارۃ **قال** فلا بد من زیادۃ قید
الاستدلال او الاستنباط احترازا عنہ **اقول** ای یخرج علم الرسول علیہ السلام مطلقا بقید الاستدلال انما یصح علی رای من لم یجوز لہ الاجتہاد واما علی رای من جوزہ فلا
یخرج بہ مطلقا بل مع ملاحظۃ عموم الاحکام فان اجتہادہ فی البعض فلا یصدق علی علمہ العلم بجمیع الاحکام من ادلتہا بالاستدلال **قال** والمص توہم انہ احتراز عن
علم المقلد الخ **اقول** یعنی ان مراد ابن الحاجب من زیادۃ قید الاستدلال مکرر لانہ لم یقید بہ من ادلتہا حتی لو اعترف ان قید الاستدلال مفید لاخراج علمہا
مع علم المقلد کان الاصلی ان ینسب التکرار الی الاول حیث لم یفد فائدۃ خاصۃ لکنہ لم یعترف بہ فبطل ما قیل انما ینسب التکرار الی الثانی لتاخرہ فی الذکر
فان کان للاصلی ان ینسب التکرار الی الاول حیث لم یفد فائدۃ خاصۃ بخلاف الثانی فانہ افاد ما افادہ الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزیادۃ التی الاحتراز

عن علم جبرئیل والنبی علیهما السلام فظهر ان ما نسب الشارح الی ابن الحاجب ان قید الاستدلال عن علم جبرئیل والرسول علیهما السلام یدفع الاستدراک اللازم علی زعم المصنف وان ما ذهب الیه المصنف من التکرار وهم محض فبطل ایضا ما قیل بناء للباطل علی الباطل انه قد تبین بهذا ان ما نقله المولی الشارح من ابن الحاجب ان قید الاستدلال للاحتراز عن علم جبرئیل والرسول علیهما السلام لا یدفع الاستدراک لما بینا ان ما افاده قوله عن ادلتها التفصیلیة قد افادة قوله بالاستدلال مع الزیادة فیبقی قوله عن ادلتها التفصیلیة مستدرکا خالیا عن الفائدة وتبین ایضا ان ما ذهب الیه المصنف عن قوله بالاستدلال علی التکرار لیس توهم کما زعم المولی الشارح تحامیا فی ابابه لیس تحقیق امر حتی الف مع التکرار امرا زائدا لکنها لا ینافی الاشتمال علی التکرار الذی اثبته المصنف **قال** فان قیل حصول العلم عن الدلیل مشعر بالاستدلال آه **اقول** هذا السوال من قبل المصنف لما عرفت انه ساکت علما بل هو ایراد علی امر ابتداء بان قید الاستدلال زائد قطعا لانه قید من ادلتها مشعر بالاستدلال لما عرفت ان معنی حصول العلم من الدلیل انه ینظر فی الدلیل فیعلم منه الحکم فکما یخرج علم المقلد یخرج علمها ایضا وحاصل الجواب انا لا نسلم انه مشعر بالاستدلال بجواز ان یکون حصوله منه بطریق الحدس دون النظر ولو سلم انه مشعر به لما سبق فذکر الاستدلال للتصریح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبیان وذلک لان قوله من ادلتها التفصیلیة لا بد من ذکره لاخراج الخلاف کما ذکره المصنف فدلالته علی الاستدلال اما صریحة لتبادر ها او التزام کما هو اصلها فعلی الاول قید الاستدلال لدفع توهم ان الحاصل من الادلة قد یکون بلا استدلال وعلی الثانی ان لم یعتبر الالتزام فی التعریفات فهو التصریح بما علم التزاما ولا بد منه فی صحة تحدیده لفظا وان اعتبر فهو للاهتمام ببیان المحدود اعتبار هذا القید فیه قوله دون الاحتراز متعلق بالکل فزیف ما قیل ان هذا الاعتذار غیر مقبول اما کونه للتصریح بما علم التزاما فلان کون احد القیدین تصریحا والآخر والا بالتزام ان کان بالنسبة الی الاحتراز عن علم المقلد فدلالة کل واحد منهما علی الاحتراز المذکور لیس الا بالالتزام واما کونه لدفع الوهم فلان قوله عن ادلتها التفصیلیة ان لم یوهم خلاف المقصود ولا یکون قوله بالاستدلال لدفع الوهم وان اوهم الخلاف فلا فائدة فی ذکر الموهم الی ما یزیل الوهم الناشئ عنه بل الصواب هو الاکتفاء بالاستدلال الذی یفید فائدة مع الزیادة والخلو عن ایهام الخلاف واما کونه للبیان فمثل ما ذکر فی دفع الوهم من غیر فرق ولا یخفی علی المتامل فیما ذکرنا من تحقیق الکلام تزییف ما حکینا من الخیالات والاوهام **قال** المذکور فی کتب الشافعیة ان خطاب الله تعالی آه **اقول** فی العبارة مناقشة وهی ان المفهوم ههنا ان یکون هذا الاثبات والنفی المذکورین فی کتبهم ولیس کذلک اذ لم یوجد هذه العبارة فی کتبهم المشهورة فالاحسن ان یقال المفهوم من المذکور فی کتب الشافعیة لیلائم ما قال فی الصفحة الآتیة ذکر فی بعض المختصرات آه قوله والمصنف ذهب الی انه تعریف له ای للحکم الماخوذة فی تعریف الفقه قوله وان الشرعی فیه زائد علی الخطاب حیث قال وجب تعریف الحکم وتعریف الشرع قوله وان کونه تعریفا للحکم الشرعی انما هو راء بعض الاشاعرة حیث قال وبعضهم عرف الحکم الشرعی بهذا وسیاتی تحقیق هذا القول ان شاء الله تعالی بیان ان صاحب المنهاج ایضا قائل بان التعریف للحکم الشرعی وتزییف اوهم من زعم انه عرف الحکم الماخوذ فی تعریف الفقه **قال** فنقول عرف بعض الاشاعرة الحکم الشرعی بخطاب الله تعالی المتعلق بافعال **اقول** یعنی لم یزید واقید الاقتضاء والتخییر وسیجیئ انه اعترض علیه بعدم المنع قریبا او لانک الذین زادوها ایضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بانه منهم بانه لیس تعریفا للحکم الماخوذ فی تعریف الفقه للحکم الشرعی ابتداء فلا ینافی هذا ما سبق آنفا لعنه علی المصنف فی زعمه ان کونه تعریفا للحکم الشرعی انما هو راء بعض الاشاعرة ولا ما سیاتی ان لا خلاف لاحد من الاشاعرة فی ان هذا تعریف للحکم الشرعی ومن عجز عن هذا التوجیه من صحة قوله فنقول بالیاء التحتانیة علی ان یکون فاعله المصنف ولم یرد ان مراده لو کان ذلک لقال فقال وان المصنف لم ینقل عن بعض الاشاعرة تعریفا خالیا عن القیدین بل ذکر اسم الاشاعرة مشیرا الی التعریف المشتمل علیهما وهو ههنا الکلام النفسی الازلی ان الضمیر راجع الی ما یقع به التخاطب لکن فیه ضعف لان الکلام النفسی لا یقع به التخاطب اللهم الا ان یقال المراد انه یقع بسبب افهامه التخاطب ومن ذهب الی ان الکلام لا یسمی فی الازل خطابا یعنی ان المانع من تسمیة الکلام فی الازل خطابا تفسیر الخطاب باحد هذین المعنیین فان شیئا منهما لا یصدق علی الکلام النفسی لا تصدق منه الافهام بل لا یتعلق قصد الافهام الا بالکلام النفسی والکلام اللفظی انما هو وسیلة الی افهام النفسی لا یقال تعلق القصد بها فی القدیم لانا نقول متعلق القصد لیس هو الکلام بل الافهام وهو حادث بلا فریة فان قیل لم یکن فی الازل من هو متهیئ لفهمه قلنا قصد افهام من هو متهیئ للفهم لا یقتضی حضور المتهیئ له عند القصد بل عند الافهام بالنقل ومثل ذلک مما یرتب الاب کتابا لیقرأه الابن الصغیر عند البلوغ فذلک الکلام مقصود منه افهام الابن مع ان الابن غیر متهیئ نفسه فی ذلک الوقت **قال** ومعنی تعلقه بافعال المکلفین تعلقه بفعل افعالهم **اقول** خواص النبی علیه السلام کما یحتاج الی حمل الافعال علی معنی الجنس فکذا یحتاج الی حمل المکلفین علیه کما اشار الیه تارة بقوله بالیس بفعل المکلف واخری بقوله والمعنی خطاب الله المتعلق بفعل المکلف من حیث هو فعل المکلف وکان الشارح انما لم یصرح به لظهوره بعد التصریح بالاول واما وجه افادة العبارة هذین المعنیین فهو ان الجمع کما اذا عرف باللام قد ینسلخ عنه معنی الجمعیة ویراد الجنس فیصح اطلاقه علی الواحد فکذا اذا اضیف الی معرف کذلک یراد به ذلک کما تقرر فی موضعه فاندفع ما قاله الفاضل المحقق فی شرح المختصر لو قال بفعل المکلف لکان احسن لیتناول ما لا یعم من احکامه کخواص النبی علیه السلام تلخص من جمیع ما ذکر من الاصل الی الآخر ان الحکم خطابه تعالی الا انه الواحد فی ذاته المتعدد بحسب تعلقه بجنس فعل من جنس المکلف وهذا اظهر من ان یخفی علی من قال انه یدل علی انه ذهب الی ان ههنا خطابات متعددة متعلق کل واحد منها بفعل من افعالهم ثم قال لکنه مناف لما سبق منه ان الخطاب هو الکلام النفسی فانه صفة واحدة ازلیة قائمة بذات الله تعالی واذا الخطاب سواء تعلق بشیئ

يعني الافعال فالمتعلق بالافعال هو لا غير قال اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك آه اقول هذا التقرير لا يخلو عن الاشارة الى حد ما يختلج في الخاطر ان عد الاباحة من الاحكام
التكليفية عدول عن المناسبة اذ لا تكليف فيه اصلا حتى قال بعض الصواب ان يثلث القسمة فيقال الحكم اما تكليفي او تخييري او وضعي وذلك لان نسبته
حكم الى تكليف لا يقتضي كونه مبطلا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف كما يؤذن به العبارة ثم يرد الاشكال على الاستاذ ابي اسحق
حيث جعل الاباحة تكليفا وان اجيب عنه ايضا في موضعه قال والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول اقول يعني الحكم حادث لانه متصف بالحادث وكل ما هو
متصف بالحادث فهو حادث اما الصغرى فلكونه متصفا بالحصول بعد العدم وكل ما يتصف به فهو حادث اذ لا معنى للحدوث الا ذلك واما الكبرى فلما تقرر
في علم الكلام ان القديم لا يتصف بالحادث فظهر ان الشارح اقام دليل الصغرى مقامها وترك الكبرى اكتفاء بتقررها في الكلام قال والمصنف اهمل في
تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية اقول يعني ان كلا من السببية والشرطية كما انهما من الوضعيات بالاستبداد فكذا المانعية منها بالاستبداد ولا نيل في تلازمهما
الشرطية باعتبار فاذا كان لها استبداد او تسليما كان اللائق بمقام التفسير ان يصرح بها ايضا فيه فاذا لم يصرح بها فيه اكتفى بما قال في المتن في حيز الحكاية عن الغير وحدها
فقد اهمل في التفسير ذكرها بلا خطاء فبطل اولا ما قيل انه لم يفسر الخطاب الوضعي بان هذا سبب لذلك او شرط والمانعية في حقيقة شرطية ضده فان مانعية النجاسة
بشرطية الطهارة فلم يهمل شيئا وثانيا ما قيل انه لم يهمل بل اكتفى بما سبق في المتن من ذكره اجمالا بقوله ونحوها نعم يرد على الشارح ان كون الشيء ركنا او دليلا او
علامة من الوضعيات ايضا فما وجه الاقتصار على المانعية قال فاجاب الاشاعرة عن الاول اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي لان فيه تسليما من الاشاعرة ان
المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء المنقسم تارة الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره واخرى الى غيره
ولهذا قال صاحب المنهاج ولابد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وسيأتي تحقيقه في توجيه اعتراض المصنف ان شاء الله تعالى فلو اجاب
ههنا بمنع قدم الخطاب بان يراد ما خوطب به كان مناسبا لما سيأتي ولم يرد شيء قال وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود اقول يعني ان ما ذكر او في الحد
ان ادى الى تقسيمه فباطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان ادى الى تقسيم المحدود فجائز لعدم الاخلال بالتعريف ثم قيل ان تناول القسمين لفظا من الفاظ
الحد فهو تقسيم للمحدود والا فهو تقسيم للحد كما اذا قيل الجسم ما تركب من جوهرين فصاعدا او ما له ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد قال وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام
اصلا آه اقول اعلم ان الاشاعرة في هذا المقام ثلث فرق على ما ذكره المحقق عضد الدين في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من سماه حكما
وادرجه فيه بجعل الاقتضاء اعم من الصريح والمصنف ههنا لم يذكر الفرقة الاولى واختار مختار الثانية ورد مختار الثالث بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب
بان هذا سبب لذلك ونحوه والحكم التكليفي له مفهوم آخر مباين للاول وهو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وانما حكمنا بالمباينة بينهما
لان الاول ما يفهم منه تعلق شيء بشيء وهو لازم له والثاني ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له واللازمان متباينان وقد تقرر ان تباين اللوازم ملزوم لتباين الملزومات
مثلا في ايجاب الصلوة لدلوك الشمس بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس حكمان مختلفان في الحقيقة ايجاب الصلوة وجعل الوقت سببا فالخطاب الذي تعلق باقامة
الصلوة يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والخطاب المتعلق بالدلوك فانه لا اقتضاء فيه نظرا الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء ومجرد
ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فان قيل تعلق المص ولزوم احدهما الآخر في صورة آه يعني لزوم الوضعي للتكليفي في صورة يوجد فيها الدلالة على التعلق لا يدل على
اتحاد مفهومهما بحسب الخارج كما هو حكم المتساويين والاخص مع الاعم يدل على انتفاء المباينة بينهما او اللازم هو الخارج المحمول قلنا قد تقرر في موضعه ان اللازم قسمان محمول
وغير محمول كلزوم الاضاءة لطلوع الشمس فظهر مما ذكرنا امور الاول ان كلام المصنف ههنا ليس مع الفرقة الاولى فاندفع به الاعتراض الاول الثاني ان الحكم الوضعي
مباين للتكليفي فاندفع به الاعتراض الثالث ان المراد بقوله لان المفهوم من الحكم الوضعي آه قد عرف سابقا كلا منهما ملازمي الحكمين لبيان التباين بينهما ولذا قال المفهوم من
الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به التسامح فظهر انه لو قال المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء لم يحسن بل لم يجز فكيف
ان يكون المعنى ذلك فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال ذكر في بعض المختصرات ان الحكم آه اقول قد عرف صاحب المنهاج اولا بالتعريف المذكور ثم اورد خمسة
عليه مع جوابه ثم بين دليله المتفق عليه ثم قال ولابد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة ففي الاحكام
ومتعلقاتها وفيها ابواب الاول في تعريفه الحكم خطاب الله تعالى آه فذهب الشارح الى ان الحكم اشارة الى الحكم الشرعي المعهود يعني انه ليس الحكم المذكور في تعريف
الفقه بل في ضمن قوله من تصور الاحكام او قوله في الاحكام وظاهر انها شرعية ويدل على ما ذكره امور الاول تصريح المحققين من شراحه ان المعرف هو الحكم الشرعي
الثاني ان مراده لو كان المذكور في التعريف لما وسط بينهما بالامور الاجنبية الثالث ان سوق كلامه حيث قال ولابد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها
ونفيها ينادي باعلى الصوت ان المقصود من التعريف بيان المحمولات التي هي الاحكام الشرعية لا بيان قيد في التعريف ما قيل اولا ان بعض العلماء الشافعية لما عرف
اصول الفقه في تصانيفه بقوله معرفة دلائل الفقه اجمالا آه والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية آه اورد عقيب ذلك قوله ولابد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من
اثباتها ونفيها وجعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث بتعريف الحكم فعرفه بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فسياق كلامه دليل واضح على ان الحكم
المأخوذ في تعريف الفقه عنده هو الحكم المعرف بالخطاب المذكور وقول المص لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جار على
سنن كلامه اذ هو مقصوده ونقل كلامه وثانيا ان اطلاق لفظ الحكم في كلام هذا البعض [illegible] عقيب تعريف الفقه [illegible] الاشاعرة فكلام المصنف

حق لا اذ لا فرق له وجه وفعدم الملاهر فليتامل قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم آه اقول يعني ان المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم ان هذا التعريف للحكم الماخوذ في تعريف الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعي عند البعض الآخر منهم اذا كان هذا تعريفا للحكم اي الحكم المصطلح بمعنى الشرعي في تعريف الفقه بما يتوقف على الشرع لم يكن قيدا مفيدا احترازا عن وجوب الايمان ونحوه اذ لو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا على ما الحكم المفسر بخطاب الله تعالى واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي الذي جعل ما في التعريف مع وصفه بمقابلة ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع لان المحدود الذي هو الحكم الشرعي يكون اخص من الحد الذي هو خطاب الله تعالى ليتناول الحد مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله وحينئذ اي حين اذ قيد بالشرعي بمعنى التوقف على الشرع لم يتوقف الايمان على الشرع كما سبق قال والحكم على هذا اسناد امر الى آخر اقول يعني ان الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يكون التعريف المذكور للحكم تعريف الحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق آه لانه لو اريد ذلك لكان ذكر الشرعي في تعريف الفقه مكررا لما سبق ان الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى آه تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لئلا يكون الحد اعم من المحدود فاذا اريد بمجرد الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب الشارع مكررا بالضرورة لانفهامه من الحكم حينئذ اذ لا يمكن ان يراد بالشرعية الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المفروض ان التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فرعيف ما قيل اذا كان الحكم الماخوذ في تعريف الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم الماخوذ في تعريف الفقه فهذا الشرعي داخل في مفهومه يكون بمعنى ما ورد به خطاب الشارع وذا لا ينافي ان يكون الشرعية المذكورة في تعريف الفقه مرادا بمعنى التوقف على الشرع فلا يلزم التكرار قال والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب اقول مراد المصنف من هذا الكلام التوطية لايراد الاعتراض ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف ان يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما يثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بان المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا لغويا اي مجازا في المفرد دون الاسناد فانه يسمى مجازا لغويا سواء كان شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا كما تقرر في مباحث الحقيقة وانما حكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر وهو الحكم اطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا اثر للفعل ترتب عليه كالمخلوق فانه اثر للخلق يترتب عليه قال اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن النقض اقول حاصل الاعتراض الاول ان هذا التعريف للمباين لان الحكم المعرف صفة فعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تعالى باعتبار كونه كلاما وصفة بهما متباينان بلا مرية وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى الواقع والاستعمال وحاصل الثاني تسليمها نظرا الى الواقع ومنعها نظرا الى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بناء على الاتحاد بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف ولتوضيحه على ما نقل عنه ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى لامر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى قوله هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية انتفاء صفة للفعل من المفعول ثم بالايجاب بالذات واعترض عليه بانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ومدليله لانه نفس قوله افعل واجيب بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول واعلم ان هذه نكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين كانه قصد فيها الرد على ابن سينا حيث اطلق القول في الشفاء بان التاثير واحد بالذات متغاير بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وامثال ذلك واحد بالذات متغاير بالاعتبار فليتامل قال الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح اقول اعلم ان الاشاعرة انما اوردوا في كتبهم استمداد الاصول من الاحكام لكون معرفتها من المبادي التصورية فعلنا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولي من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق واما الاحكام فالمراد تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب ولا شك انما يثبت او ينفى انما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان الذاكرين الحكم لهذا الغرض لما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة اجابوا عنه بتسليم قدم الحكم كما نقل عنهم الشارح سابقا والظاهر ان مراد المصنف الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بانهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه بالخطاب القديم كما اعترفوا به بالجواب عن اعتراض المعتزلة فحينئذ يظهر ضعف كل من الاجوبة الثلثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب المقبول عندهم فان صح هذا بطل ذلك وان صح ذلك بطل هذا واما الثاني فلانه ان اراد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا نسلم ذلك كيف وقد صرحوا بانه حقيقة فيها بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان اراد انه كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيدكم ولا يضرنا واما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت انه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان التعرض للحكم في الاصول انما هو لكونه صفة لفعل المكلف ليناسب الغرض عليه ان لا يكون حقيقة ولا ضير فيه اذ لا دخل له في المقصود فيكون مبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وايضا ان اراد بقوله وليس للفعل منه صفة لفعلها حقيقة كانت او اعتبارية فلا نسلم ذلك بقوله فان القول ليس للمتعلق منه صفة للمتعلقة بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة للفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد ياثم المكلف وان اراد به انه ليس له صفة حقيقية

سلبنا ولكنه لايفيد لان المقصود ويتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق قال هذا السوال لاتيان على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف اقول يعني ان السوال بعدم الانعكاس لايرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعترفوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي ويكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك اما الاول فلانهم يصرحون بان لاحكم بالنسبة الى الصبي ووجوب الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي قوله ثم لايخفى اي بعد ما علم ان لاحكم لفعل الصبي شرعا علم ان ليس ههنا الا تعلق الحق بماله اوذمته وظاهر ان شيئا منهما لايدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل تعلق الحق بذاته اوالمال لايقال تعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال في المال لان منشاء العقلة مغني عن معنى قوله ثم لايخفى فانه دفع به رد المصنف ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي اوذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر يترتب عليه واما الثاني فلتصريحهم ايضا بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل الماتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا له وظاهر انهما لايعرفان بالشرع بل بالعقل ككون الشخص مصليا اوتاركا للصلوة واذا لم يكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع منها ايضا لان معنى جوازه صحته او اما معنى كون صلوته مندوبة فهو ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويأمر بها فيرجع ايضا الى فعل الولي فاندفع بعبارة هذا الوجه رد المصنف اولا بانه لايصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وباشارته رده ايضا بما ذكر سوى كونها مندوبة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان انطلاق المراد بكون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع اومخالفا له كونه كذلك بالنظر الى الامر للفعل وذلك لايصح في حق الصبي اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرف في الوجه الاول ولعل هذا هو السر في تاخير الشارح الجواب عن الرد اولا عن الجواب عن الرد ثانيا وههنا ابحاث الاول ان الآمدي صرح في الاحكام بان الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لايكون من الاحكام الشرعية فان قيل قد رده ابن الحاجب بانها امور عقلية لان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع والبطلان والفساد نقيضهما قلنا ما ذكره مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا في المطلق ومع ذلك ليس بمستقيم كما اشار اليه المحقق لانا بعد ورود امر الشرع بالصلوة بالتيمم نحتاج في معرفة كونها صحيحة اوغير صحيحة بمعنى كونها مسقطا للقضاء اولا الى توقيف من الشارع لان بعضها لايسقط القضاء كصلوة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين المربوط والاعمى المتحري الذي يخبره له بصيران في انائين طاهر ونجس فاختلف تحريهما والبصير المتغير تحريه قبلها وبعضها يسقط كصلوة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولايعرف ذلك بمجرد العقل الثاني ان فيما ذكره خلط الاصطلاح فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر انما هو مذهب المتكلمين واما مذهب الفقهاء من الشافعية فهي ان الصحة كون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه صرح به جماعة في كتبهم وقد عرفت ان الثاني شرعي وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله ككون الشخص مصليا اوتاركا للصلوة انهما ايضا يعرفان بالعقل وليس كذلك لانهما حسيان يعرف بالحس ويمكن ان يدفع بانهما ايضا يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس الرابع ان الصحة والفساد في العبادات غيرهما في المعاملات انهما في الاول ما عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها وعدمه فلايصح قوله ومعنى جواز البيع صحته لانه مبني على الاتحاد كما عرفت في تقديره الخامس ان الصبي يثاب على صلوته ولايعاقب على تركها كما تقرر عندهم فلاحاجة للتوجيه السادس ان التوجيه الذي ذكره مما لايدل عليه كون صلوته مندوبة باحدى الدلالات الثلث فكيف يكون معناه ذلك والجواب عنهما موقوف على مقدمتين الاولى ان الوجوب والندب كما انهما يثبتان بامر الشارع كذلك يثبتان بامر غيره كالولي الامر والمولى ممن اوجب الشارع طاعته الثاني ان الصبي المميز وان لم يكن اهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الآمدي ان الصبي المميز وان كان يفهم بلا فهمه غير المميز غير انه الفهم غير قائم على الكمال اذ غير فهم كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا لعباده وعن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه اهل لفهم خطاب الولي كما قال فيه ايضا ان الامر بصلوة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هذا كلامه واذا عرفت المقدمتين عرفت ان كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لايقتضي شئ منهما كونه مامورا من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما بامر الولي المامور به من قبل الشارع فكانه قال ومعنى كون صلوته مندوبة من قبل الولي لا الشارع فلايكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال فان قيل الامر حقيقة في الوجوب كما تقرر فينبغي ان يجب على الولي بامر الصبي بالصلوة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلوة بمقتضى امر الواجب الطاعة بالشرع قلنا الامر حقيقة في الندب ايضا عند الشافعية كما سياتي في موضعه انشاء الله تعالى فلا اشكال عليهم

قال الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت **اقول** في كل من السوال والجواب بحث اما الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد بالخطاب على مازعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينتقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل واما الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك اذ كل مجتهد يخطي ويصيب اللهم الا ان يقال كونه مظهرا للحكم اعم من ان يكون بحسب الواقع او ظن مجتهد **قال** والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى **اقول** فيه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلي فلا وجه لتخصيص السوال بهما لان القرآن ايضا كاشف عن الخطاب الازلي وان اراد به الخطاب اللفظي فلانسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان السوال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن حكم مستنبط من موارد الكتاب والسنة واجماع الامة الكواشف عن ذلك الخطاب ولهذا عدت الثلثة اصولا مطلقة وهو اصل من وجه دون وجه كما سياتي انشاء الله تعالى **قال** ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه اه **اقول** يعني ان المصنف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زائد البتة لان خارجه ما سوى الفرعي مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء او التخيير فبقيت عن مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعي فان عمم الاقتضاء له لم يخرج لمثل ذلك عنه بذلك القيد لتناوله له ايضا او القيد خل بقيد الوضع **قال** لانا نقول نجعله لاخراج

بقیدالعملیۃ **اقول** فیہ بحث لان عدم خروجہ بہ انما یلزم اذا لم یکن معنی العملیۃ ما یتعلق بفعل الجوارح فکانہ بنی الجواب علی عبارۃ السائل حیث قال وجوب العمل بمقتضاہا والظاہر ان لیس العمل ههنا بمعنی العملیۃ فی تعریف الفقہ لانہ المبنی وجوب الاستدلال بہا والاتیان بموجبہا وانما یقتضی وجوب الامتثال والفعل بموجبہا اعم من فعل القلب والجوارح اذ تلک الادلۃ لا یقتضی العمل بالجوارح البتۃ وذلک ظاہر واما قولہ ویمکن ان یقال یعنی فی جواب قولہ ولقائل ان یقول یرد علیہ ان العملیۃ حینئذ ان کانت بمعنی ما یتعلق بفعل الجوارح فلا وجہ لتخصیصہا باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القیاس بل یخرج ایضا وجوب العمل بمقتضی الثلثۃ لما عرفت آنفا وان کانت بالمعنی الاعم فلا یفید اخراج ما ذکر لانہ مندرج فیہ کما لا یخفی وعند الاشاعرۃ ما ورد بہ خطاب الشارع آہ ہذا رد لکلام المص وتقریرہ ان ما فی العبارتین عبارۃ عن حکم العقل وقد تقرر عندہم ان لا حکم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع فیکون قولنا ما ورد بہ خطاب الشارع وما لا یدرک لولا خطاب الشارع فی المال واحدا بالضرورۃ فلو کان خطاب اللہ تعالی تعریفا للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ علی ما زعم المصنف للحکم الشرعی مطلقا لکان ذکر الشرعی تکرارا البتۃ سواء فسر بما ورد بہ خطاب الشارع او بما لا یدرک لولا خطاب الشارع فلیتامل فیما ذکرنا من غفل عن ہذا فقد اکثر مما ہو ہی **قال** واقول انما یلزم ذلک لو کانت ہذہ الاحکام **اقول** یمکن دفعہ بان ما ذکر من التواضع والجود ونحوہما وکذا اضدادہا کما یستعمل فی الملکات النفسانیۃ والاخلاق الباطنیۃ کذلک تطلق علی آثارہا التابعۃ لہا من افعال الجوارح فحیث حکم فی الاول بان الاحکام المتعلقۃ بالامور المذکورۃ غیر عملیۃ اراد بہا تلک الملکات والاخلاق بقرینۃ قولہ تارۃ ای الاخلاق الباطنۃ والملکات النفسانیۃ اخری کالزہد والصبر والرضا وحضور القلب فی الصلوۃ ونحو ذلک وههنا اراد بہا آثار تلک الامور بقرینۃ قولہ حسن بعض الافعال فیما یدرکان عقلا وبعضہا لا بل یتوقف علی خطاب الشارع فالاولی لا یکون من الفقہ بل ہو علم الاخلاق فان من الظاہر ان الملکات النفسانیۃ والاخلاق الباطنیۃ لیست بالافعال **قال** المصطلح بین الشافعیۃ آہ **اقول** قال الامام فی المحصول وانما قولنا لا یعلم کونہا من الدین ضرورۃ احتراز عن العلم بوجوب الصلوۃ والصوم مثلا فان ذلک لا یسمی فقہا وظاہر عبارۃ مشعر بان ذلک التقیید اذا لم یذکر لزم ان یسمی العلم بما ذکر فقہا ولذا اعترض علیہا المصنف لکن الشارح اخرجہا عن الظاہر بان معنی لا یسمی فقہا لا یدخل فی مسمی الفقہ ولا یعد منہ فی اصطلاحہم بقرینۃ ما صرح بہ فی قید العملیۃ انہ احتراز عن العلم بکون الاجماع والقیاس والخبر الواحد حجۃ فان کل ذلک احکام شرعیۃ مع ان العلم بہا لیس من الفقہ ثم الدلیل علی کون اصطلاحہم ہذا ما ذکر الامام الغزالی فی الوسیط والامام الرازی فی المحصول والقاضی البیضاوی فی غایۃ القصوی والعلامۃ الشیرازی ومن تبعہم فی شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنہاج باسرہم ان قولنا المکتسب من ادلتہا التفصیلیۃ احتراز عن العلم بوجوب الصلوۃ والصوم والحج والزکوۃ وما اشتہر کونہ بالضرورۃ ومرادہم بما اشتہر ما اشتہر فی زمن المجتہدین لان کلا من الضرورۃ والاستدلال انما ہو بالنظر الیہم فلا عبرۃ بالاشتہار فی غیر زمانہم فمن لم یدرک ما ذکرنا حتی تشنع علی الشارح ومن قصر الاصطلاح علی الامام فقد قصر عن درک الحق ونیل المراد وبجہل علی نفسہ بالغباوۃ والغوایۃ والحرمان بالمرۃ عن الدرایۃ والروایۃ **قال** بان المراد بالاحکام اما الکل وہو ظاہر **اقول** قیل ههنا قسم آخر محتمل وہو ان یراد بعض معین لیس لہ نسبۃ معینۃ الی الکل کالعشرۃ والمائۃ مثلا وہو باطل لانہ مندرج فی القسم الرابع لانہ داخل تحت المطلق اذ الاطلاق لیس بتقیید هناک **قال** فلا یعلم احکامہا جزئیا فجزئیا آہ **اقول** ای لا یعلم حکم کل حادثۃ معینۃ من جزئیات الحوادث بانہ الوجوب او الحرمۃ او غیر ذلک لانہا وان تناہت فی نفسہا کما سبق لکنہا من الکثرۃ بحیث لا یفی بہا القوۃ البشریۃ ولا کلیا تفصیلیا ای لا یعلم حکم کل حادثۃ جزئیۃ من جزئیات ہذا النوع من الحوادث وحکم کل حادثۃ جزئیۃ من جزئیات ذلک النوع منہا بانہ الوجوب او الحرمۃ او غیرہا لانہ موقوف علی ان یعلم تلک الانواع الجامعۃ للافراد ولا وجود لہا بحیث یمکن تحصیلہا لان الحوادث من الاختلاف بحیث لا یدخل تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلک الانواع بالضرورۃ **قال** واما الثالث فلان الکل مجہول الکمیۃ **اقول** یعنی ان کمیۃ الکل مجہولۃ لما عرفت انہ لا یجازہ ولا یدخل تحت الضبط ولا شک ان الجہل بکمیۃ الکل بہذا الوجہ یستلزم الجہل بکمیۃ الکسور المضافۃ الیہ من النصف وغیرہ بالضرورۃ ولم یذکر بہذا الوجہ صریحا اتکالا علی ما سبق **قال** وہذا **اقول** ای استلزام جہالۃ کمیۃ الکل جہالۃ کمیۃ الکسور المضاف الیہ یظہر انہ لا یصح ان یراد اکثر الاحکام لانہ عبارۃ عما فوق النصف وہو ایضا مجہول لانہ انما یعلم یقینا اذا علم الکل بان یوخذ بالفعل ویدخل تحت الضبط والحصر بوجہ من الوجوہ المعتبرۃ والاحکام لیست کذلک لما عرفت فاضمحل ما قیل ان الجہل بنصف الشیء یستلزم الجہل باکثرہ فانہ کما فی مقدار حنطۃ جعلنا قسمین بالتخمین فانا نعلم ان ہذا القسم نصفہ بالتعیین وربما یعلم جزما ان ہذا القسم اکثرہ وذلک لان ما ذکرہ موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فیہ من الاحکام فیکون قیاسہا علیہ قیاسا مع الفارق **قال** وههنا بحث وہو ان من الاحکام آہ **اقول** حاصلہ ان جعل کل الاحکام مقابلا لکل واحد منہا غیر صحیح اذ معرفۃ کل الاحکام معرفۃ کل واحد وبالعکس غایۃ الامر ان یتیسر فی الاولی ضوابط حاضرۃ لہا دون الثانیۃ وبمجرد ذلک لا یتغایران بحیث یختلف حکمہا فان ادعی المص الفرق بینہما والتزم ان معرفۃ جمیع الاحکام اعم من معرفۃ کل واحد او البعض فقط فعدم تناہی الحوادث لا ینافی ذلک ولا یصح عدم ارادتہ بجواز ان لا یتناہی فی نفس الامر ویحصل المقصود فی ضمن البعض المذکور فان قیل لا وجہ لالتزام المصنف ذلک لانہ ان اراد بکونہ اعم العموم المصطلح یبقی قولہ لبعد حفظہ ولا یرد کل واحد مثلا لان الخاص ینتفی بانتفاء العام وان اراد بہ الشمول فعدم تناہی الحوادث کیف لا ینافیہ قلنا المراد الاول ولا عبث فی کلامہ لان الخاص وان کان ینتفی بانتفاء العام لکن ارادۃ الخاص لا ینتفی بانتفاء ارادۃ العام والمنتفی ههنا ارادۃ العام لا ہو **قال** والظاہر انہ اراد آہ **اقول** ہذا جواب من البحث باثبات المغایر بین الکل وبین کل واحد لیصح التقابل بینہما الا ان فی قولہ حیث علل بجنا ہو التعلیل لا دخل لہا فی تعیین ہذین المعنیین اما الاول فلان الحوادث الاتیۃ ایضا غیر متناہیۃ بمعنی انہا لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا وجہ لضم الاحکام الماضیۃ الی الاتیۃ واما الثانی فلان الوقوع والدخول فی الوجود علی التفصیل لیس بلازم فی ثبوت لا ادری بجواز ان یثبت بالنظر الی الاحکام المفروضۃ الوقوع فلو قال والظاہر انہ قصد بالکل مجموع الاحکام سواء کانت الماضیۃ والاتیۃ او الاتیۃ فقط وبکل واحد ما یلتفت الیہ ذہن المجتہد سواء وقع او لا حیث علل او لم یرد نشی علیہ **قال** واما جواب

ابن الحاجب اقول اراد بيان ان قول المصنف ولا التهيؤ للكل اورد على ابن الحاجب لكنه لوح في ابناء تقريره الى ان في اعتباره قسا بلا لان المفهوم ههنا ان يريد ابن الحاجب
بالاحكام التهيؤ لذلك وقوله ولا قدر التهيؤ بكون التشخص آه اشارة الى ان قول المصنف ولا يراد انه يكون بحيث آه رد لتفسير ابن الحاجب التهيؤ بما ذكر من وجوه اربعة اجاب الشارح
عن كل منها يمكن رد الاول والرابع اما الاول فبان معنى التهيؤ اذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء مدة
حيوته منافيا له بالمعنى المذكور بعيد او المذكور ان في معرض السند لا يصلح ان للسندية فلان تعارض الادلة لا يقتضي الجهل للحكم كما ذكر الشارح في بحث المعارضة والترجيح لا
يجوز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الرأي الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
او التحكم كما يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين واما الثاني فلان المانع اذا لم يزل مدة الحيوة فعدم تيسر بعض الاحكام بمثل ذلك المانع كيف لا يكون منافيا
للتهيؤ القريب بالمعنى المذكور واما قوله او معارضة الوهم والعقل آه فمرتبط بقوله او للنظار في الاجتهاد ولا كلام فيه واما رد الرابع فبان استعمال العلم في الملكة وان
كان شائعا لكنه اذا اطلق ولم يذكر له متعلق ولم يقدر حتى اذا ذكر او قدر تعين معنى الادراك والتحقيق ان معنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم
وله تابع في الحصول لكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم كل منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا فاذا ذكر بلا تعرض للمتعلق
يجوز ارادة كل من الثلثة بحسب المقام واما اذا قرن بذلك المتعلق تعين الاول فان قيل ثبت ان الملكة لا تراد بالعلم لكن لم لا يجوز ان يراد بالعلم بالاحكام مجازا بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب نظرا الى الحدوث او العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لابد له من قرينة تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازي وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف
لا دلالة للفظ عليه اصلا فان قيل قد منع المصنف ههنا ارادة المعنى القريب من العلم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط مما اراده بها ثمة فنحن نريد به
ههنا وما اورده علينا فوارد عليه ثمة والدفع قلنا الاوجه ان مراده بملكة الاستنباط ثمة على ما ذكره الش ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فاين ذلك
من ملكة الاستنباط حكم كل واحد من الحوادث من ادلتها اخترنا ان مراده بالاحكام البعض ولا فساد ههنا لانها ليست بفقه بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها
كما سياتي فتدبر ولا تكن من الغافلين قال تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته اقول يعني ان المصنف لما حكم بفساد التعريف المنقول عن الشافعية بعدم
تعيين المراد منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفا ضابطا لها فان الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها امور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه
عبارة عنها غاية انه شرط لاقتران الملكة به كما سياتي وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط قال الا انه اذا ظهر نزول الوحي اقول هذه الصورة مبنية على فرض
محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شان سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد
الواقعة الممكنة فلا يليق بمثل الشارح ان يعترض بمثلها على مثل المصنف واما الجواب عنه بان الكل في قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهي جمع محلى باللام فيفيد
الاستغراق المقتضي لشمول الواحد ايضا فظاهر البطلان لان شموله للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يجز تخصيص الجمع المستغرق الى الواحد كما
حققه الشارح في المطول قال احترازا عما اذا تعلق به الوحي ولم يبلغ المجتهد اقول يعني لم يصل ذلك الى المجتهد فان ذلك لا يقدح في اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة
ذلك الوحي اما اذا بلغ اليه بعدما اجتهد فيجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا اشتهر كثير من المجتهدين انهم رجعوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ اليهم الحديث قال اي العلم بما ذكر بشرط
كونه مقرونا بملكة الاستنباط اقول يعني ان يكون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروطا بكون ذلك مقارنا للاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط عوض عن المضاف
اليه وهو اما الفروع القياسية او الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضميرها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة اخذ منها الاحكام القياسية بتعميم عللها وعلى الثاني
الى الادلة فان الاحكام انما تؤخذ منها والاول اوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي فهم المجتهد اياها منه اما بالعبارة او الاشارة او الاقتضاء وسواء كان الوحي
من اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد به فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية
المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد قال فان قيل المسائل القياسية اقول السؤال موجه لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي بها مع ملاحظة ما تقرر ان القياس مظهر لا مثبت يقتضي
ان يكون المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا ينكر تعين في دفع السؤال المصير الى ما ذكره اولا والتقييد بكونه لا بتوسط القياس قوله
لا في الواقع فان ظهور المجتهد السابق انما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع قال ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح اقول الجواب عن
الاول انه ان اراد بالخصوص التعيين الشخصي فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلي يوجد في ضمن افراد قائمة بعلمائه على ما تقرر ان اسماء العلوم اعلام جنسية وان اراد
النوعي سلمناه لكنه يخالف ما نسب الى المصنف من القول بانه اسم لمفهوم كلي واما تبدله بحسب الايام والاعصار فامر ضروري لابد من الاعتراف به فان بعض
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كان فقيها في وقت نزول بعض الاحكام بعده كما ذكر المص فيكون علمه فقها بالضرورة وبعد ما نزل بعض آخر منها وعلمه
تبدل علمه الى الزيادة واذا نسخ منها وعلمه تبدل علمه الى النقصان بخروج الاحكام عن المشروعية وكل ذلك معروف لا ينكره مشهور لا يستر واما البحث الثاني
فحاصله ان المصنف لما اعترف في الشرح بان علم المسائل الاجماعية يشترط الاتي زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لزمه ان يريد بالتعريف العلم بما ظهر
نزول الوحي فقط اذ لم يكن اجماع وبعده بما انعقد عليه الاجماع ان قوله ومثله في التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه لان شهرة تحقيق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام
وعدم الاجماع الا بعده مسوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فمبناه على ان المراد بالفقه المسائل والاحكام المدونة
المسطورة وليس كذلك بل المراد الفقاهة والاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث قال لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد فخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى

فرد منها كما سبق فلا يبقى جهة الى ما تكلف بقوله اللهم الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع فجوابه منع الحصر بل المراد ظهوره للمجتهد لكن لا بتوسط القياس فظهر من جميع ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف خال عن الاشكال والاختلال واعلم ان قول المصنف فالمعتبر ان قوله لا بعلمه الفقيه كلام مسبوق لبيان قوله فقط نزول الوحي بها اصحابه الى قوله على المستنبطين منهم كلام آخر مستانف لبيان قوله مع ملكة الاستنباط **قال** والمسم وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه آه **اقول** حاصل السوال ان تعريف الفقه بالعلم تعريف الشيء بمباينه لانه ظني والعلم مباين الظن لانه لا يحتمل النقيض والظن يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وقد اجاب عنه الشارح رحمه الله بوجهين الاول منهما ضعيف لما تحققت ان الاحكام القياسية يجب خروجها عن الفقه المعرف فكيف لا يشعر به العبارة واما الثاني فقد قيل عليه النص والاجماع انهما يفيدان القطع وان كانا قد لا يفيد انه لعارض وليس بشيء لان الكلام ليس فيهما من تلك الحيثية بل فيما ثبت بهما قطعا مع قطع النظر عن تلك الحيثية وحاصل الجواب الثاني تسليم كون الفقه ظنيا ومنع تباينه للعلم المذكور ههنا فانه مشترك لفظا بين ما ذكر وبين المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثاني وحاصل الجواب الثالث تسليم التباين وتصحيح التعريف بجعل متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المصنف بوجهين حكم على الاول بان صحته على مذهب المصوبة وبين الثاني بطريق اليقين ورد الشارح الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل بالاحكام والثاني بانه يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل ظنيا وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا والحال انك تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وفي كل من كلام المصنف والشارح بحث اما في كلام المصنف فلما قد عرفت ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى في الواقع او في اعتقاد المجتهد والا لم يصح تعريف الفقه بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى آه الا على مذهب المصوبة فالمراد بثبوت الحكم في علم الله تعالى اعم من ثبوته فيه في الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده حكم تحريم على هذا القول بان حكم الله تعالى هو لا يخالفه من راى مجتهد آخر بناء على قولهم عنده تعالى والمصوبة يقولون ان كلا منهما حكمه تعالى في الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى واما في كلام الشارح فلان حاصل اعتراضه على الاول ان ذلك الاجماع لما كان قطعيا جزم المجتهد بمقتضاه واقتضاه ظنه بواسطة ذلك الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو الثاني وهو غير وارد لان معنى وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمته ما دلت الامارة على حرمته وبهذا فان الشارح جعل ظنه مناطا للاحكام وعلامة لها كما جعل الفاظ العقود مثلا علامة عليها واثباتا لثبوتها فمتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ما نيط به اجماعا بل ضرورة من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها وجب عليه العمل لموجب ظنه لذلك الجعل وكذا الاعتراض على الثاني غير وارد لان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع او لا صرح بذلك في حواشي شرح المختصر وبالدليل في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بقرينة السياق وقد تقرر في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القرائن بما يفيده كما لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم بموت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق الشك فظهر مما ذكرنا من تحقيق الكلام ان ليس ما ذكر البعض غاية ما امكن في هذا المقام **قال** والوحي ان كان متلوا **اقول** قيل معنى كون الوحي متلوا ان لفظه ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومتعبد به لا يجوز لجبريل الا للرسول عليهما السلام وتغييرهما تغييره وتبديله بما يفيد فائدته لكونه معجزا وتحدى به وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كجوازها في الصلوة وحرمتها في بعض الاحوال ونحو ذلك وقيل تلاوة جبرئيل عليه السلام وتلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الامة **قال** والا فالسنة **اقول** اي وان لم يكن الوحي متلوا سواء كان لفظا او لا وفيما فعل الرسول وتقريره كالحديث وكذا قوله الآتي والا فالسنة متناول للكل لان معناه ان لم يتعلق بنظمه الاعجاز عدم تعلق الاعجاز اعم من ان يكون له نظم او لا والدخول في الاول اظهر **قال** واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي آه **اقول** اما شرائع من قبلنا فبعضها راجع الى الكتاب اذا قصه الله بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصه الرسول عليه السلام بلا انكار لان تلك الشرائع انما تلزمنا اذا قصها الله علينا او رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم بلا انكار كما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى واما التعامل فراجع الى الاجماع واما قول الصحابي فالى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام باىهم اقتديتم اهتديتم قوله ونحو ذلك كالتحري والعمل بالظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فانها راجعة الى احدها **قال** وكذا المعقول نوع استدلال باحدها الى قوله صرح بذلك في الاحكام **اقول** قال الآمدي في الاول القاعدة الثانية المسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشروع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع اليهما اما القياس والاستدلال فرع تابع لهما هذا كلامه فان قيل فيه تصريح بان الاستدلال كالقياس في الاستقلال ولهذا جعل الامر الخامس في القياس والسادس في الاستدلال ومقصود الشارح من نقل كلامه تصريح التمسك في رجوع الاستدلال الى الثلثة قلنا مقصوده تحصيل من ذلك التصريح الا ان الآمدي لما نظر الى الظاهر جعله مستقلا ومن ينظر الى التحقيق يدرجه فيها وللناس فيما يعشقون مذاهب **قال** واعترض بوجوه احدها آه **اقول** حاصل الاعتراض الاول طلب فائدة زيادة قوله وان كان فرعا للثلثة لانه في الظاهر مستغن عنه وحاصل الجواب انها التنبيه على ان القياس ضعيف في معنى الاصلية لابتنائه على غيره فلو لم يزد ذلك لزم دخوله في الاصل المطلق الكامل في الاصالة وحاصل السوال الثاني ان القياس بالنظر الى الحكم كالسبب بالنظر الى المسبب وباقي الادلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشيء مع كونه مسببا عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس اولى باطلاق

الاصل عليه من غيره فكيف الرجحية والنقصان وحاصل الجواب ان قياس القياس على السبب القريب قياس مع الفارق فان السبب القريب هو المؤثر في فرعه فيكون اولى
بالسببية والقياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا فيكون اولى بالاصالة بل هو مظهر له كما هو المشهور **قال** وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات
الحقيقية **اقول** يعني ان الماهيات الحقيقية لا يتصور فيها التفاوت بالنظر الى انواعها وافرادها بالاولوية والاقدمية ونحو ذلك لما ثبت في موضعه انها متواطئة لا يتصور
فيها التشكيك فلو تفاوت لزم كونها مشككة **قال** ولو سلم ذلك في كل قسمة آه **اقول** انما لم يتعرض للجواب عن المثال باقسام الكلمة لانه يمكن ان يقال ان دلالة ماخوذة في الكلمة
وفي دلالة الحرف على معناه قصور وضعف لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا **قال** وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا **اقول** اعترض عليه بان العام المخصوص والآية
المأولة اوخبر الواحد او الاجماع المنقول الينا بالاحاديث ليقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعا اجيب بان الاصل في النسبة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس فلا حاجة
باعتبار الاصل **قال** اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة آه **اقول** فيه بحث لانها لو ثبت بالقياس لوجب ان لا يكون محرمة قبل نزول هذه الآية
والحال انها محرمة قبل بعث الرسول عليه السلام بما ورد في حق قوم لوط غاية ما في هذا الباب انه موافق له وقد تقرر في موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي اخذه منه
قوله تعالى واما المستنبط من الاجماع فما ورد ونظيره الخ انما قال ههنا اورد دون ما سبق من النظيرين لورود مناقشة ظاهرة ههنا بانا لا نسلم القياس على الاجماع لم لا يجوز
ان يثبت حرمة الوطي في الصورتين بدلالة نص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطئ فان ام غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطئ فلان
يحرم بالوطء اولى فالمثال الخالي عن المناقشة سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها غير محرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدل في ولد المغرور **قال** بعد ما تقرر ان اصول الفقه
لقب العلم المخصوص آه **اقول** لا اخفاء في تقرر سابقا لكن لما قال بعده واصول الفقه الكتاب آه تخلل في البين ما يورث الاشتباه فاحتاج الى الاعادة وبيانه
قال والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية آه **اقول** يريد بيان ان قول المصنف في الشرح توصلا قريبا ماخوذ مما في المتن من الباء السببية واطلاق التوصل
لا الرد عليه بان قوله في الشرح توصلا قريبا غير محتاج اليه كما توهم فان بطلانه لا يشتبه على احد **قال** بل تعلق بكل من اعماله آه **اقول** في العبارة مناقشة وهي انه اذا
تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله المستنبط عنه عند الحاجة آه معنى لان الظاهر
ان ما يرجع اليه ضمير استنبط والمشار اليه بذلك الحكم قوله حكم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بكل من اعماله العام فحق العبارة ان يكون هكذا منوط بدليل يخصه صرح
بعضه ويستنبط عند الحاجة **قال** ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه **اقول** فان معنى التوصل بها الى الفقه موصلا قريبا ان يجعلها احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه ولا شيء من مسائل علم الخلاف يقع احدى مقدمتيه بلا خلاف وفي اطلاق التوصل القريب على هذا المعنى بحث سنبينه ان شاء الله تعالى **قال** والدليل
لا محالة يتالف عن مقدمتين **اقول** اراد بالدليل الاقتراني ولم يذكر الاستثنائي لندرته بالنسبة الى الاقتراني سيما في الاستدلال الفقهي كما ان الاستثنائي المنفصل نادر
بالنسبة الى الاستثنائي المتصل ولهذا لم يذكره المصنف رحمه الله ههنا ولا ابن الحاجب في المختصر لكنه لما كان طريقا متعارفا فلا باس بان التعرض له على وجه الاقتصار فنقول
القياس اما اقتراني او استثنائي لانه اما ان لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل او يكون الاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وهذا ضربان الاول ما يكون الشرط
فيه الاستثنائي المتصل ويسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرط تعدد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية وان
لا يكون في الاستثنائية الاستثناء اما عين المقدم فلازمه عين التالي واما نقيض التالي فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى احدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل
كونه لازما مثلا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء
عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور الضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم مع التنافي بين
امرين وحينئذ يلزم من وجود هذا عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لو لا ذلك والعرض انه لا لزوم لم يجامع لكون احدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم
اصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان وفي كل تناف لازمان اربع نتائج يلزم باعتبار
التنافي اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الآخر وباعتبار التنافي نفيا ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الآخر
فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الآخر فهذه اللوازم الاربعة مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو
فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التنافي اثباتا لا انتفاء لزم الاولان اي من استثناء عين كل نقيض الآخر دون الآخرين اي لا يلزم من استثناء نقيض كل
عين الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان او ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز
انتفائهما كما في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا لزم الآخران اي من استثناء نقيض كل عين الآخر دون الاولين اي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الآخر وهو ظاهر
مثاله الجسم اما لا رجل او لا امرأة اذ لا ينتفيان والا كان رجلا وامرأة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة وليس بلا امرأة فهو لا رجل ولو قلت
لكنه امرأة فليس لا رجلا ولا رجل فليس لا امرأة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر **قال** وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول لتخريج المطلوب الفقهي من القوة
الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه **اقول** هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى او
الاستثنائية فقط وعلم منه ان التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على احدهما فقط **قال** ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة **اقول**
من الامور المقررة والقضايا المسلمة ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها والملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى فعلى هذا المتبادر من القواعد

في التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم ان يكون كل ما هو من قواعد الاصول صالح لان يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا و على ما ذكره المصنف
والشارح رحمهما الله تعالى المراد بها القواعد المخصوصة والصفة مخصصة ولهذا اي لما سبق من اطلاق التوصل القريب على احدى المقدمتين عدلت عن هذا التعريف
واخترت تعريفا آخر في مرقات الاصول قال يعني يشترط ذلك فيما سبق اجتهاد آراء اقول اراد به اجتهاد آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها
اذا لم تختلف يكون في حكم راي واحد ووجه استفادته من عبارة المصنف انه قال اولا يكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد ثم قال حتى لو خالف اجماع
المجتهدين ففهم من الثاني ان المراد بالاول ذلك فبطل ما قيل لا نسلم انه لو لم يكن القياس مما ادى اليه راي مجتهد في الصورة ايضا يلزم مخالفة الاجماع لجواز وقوع
اجتهاد آراء بعض علماء عصر وان لم يكن للبعض الآخر في هذه المسئلة اجتهاد لا موافقا ولا مخالفا فلم يتحقق الاجماع فيجاز ان يقع بعد ذلك قياس لم يؤد اليه راي
مجتهد بلا مخالفة وكذا ما قيل انه يفهم منه ان القياس اذا ادى اليه رائ مجتهد سابقا لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه لجواز ان يقع من مجتهد راي ثم ينعقد
الاجماع على ذلك الراي ثم يقع قياس موافقا للراي الاول وهذا القياس مما ادى اليه راي مجتهد مع عدم صحته لمخالفة الاجماع فزيادة هذا القيد ايضا لم يتم المقصود
ووجه اندفاعهما بما ذكرنا لا يخفى على المتامل قال المصنف وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي في هذا المعنى اقول لما عم التوصل للمجتهد والمقلد وكان الظاهر من التحقيق ان يكون
مقابلا للتقليد اراد ان يدفعه بان التحقيق المذكور ههنا لا ينافي التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد قال
المصنف هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اقول يعني ما ذكرنا بقولنا ثم اعلم ان كل دليل آه من الشرائط والقيود المعتبرة في القضية الواقعة كبرى او ملازمة انما هو
بالنظر الى الدليل كما عرفت اما بالنظر الى المدلول وهو الحكم الشرعي فان القضية المذكورة وهي الواقعة كبرى او ملازمة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم
التكليفي كالوجوب وغيره وانواع الحكم الوضعي كالعلية وغيرها وقوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به مبتدأ خبره ما يندرج وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ
وقوله مندرج خبره وقد يتوهم ان الاول معطوف على انواع الحكم وقوله ما يندرج بيان لنحو ذلك وليس كذلك قال اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع
بل عن احواله آه اقول وذلك لان البحث كما تقرر في موضعه عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون للبحث عن نفس الموضوع معنى قال او بواسطة امر اعم
منه وداخل فيه آه اقول عده من الاعراض الذاتية مما ذهب اليه بعض المتاخرين من المنطقيين ورده المحققون منهم بان الاعراض التي تعم الموضوع خارجة من ان
تفيده اثرا من الآثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه وايضا التمثيل لما يلحق الشيء لذاته بالادراك للانسان ليس كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشيء بجزئه المساوي
فالمختار ما ذكرناه في شرح مرقاة الاصول ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله التي تلحقه لذاته او بجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق
او في الوجود فان المباين للشيء اذا قام به كان مساويا له في الوجود وكان له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال
المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان الكل من جزئيه وخلافيه والثاني كادراك الامور الغريبة بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون بالسطح
المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة اذ لا يبحث عنها في العلم قال والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم
آه اقول اعلم ان كلا من الموضوع وانواعه والاعراض الذاتية وانواعها اذا اعتبر الحمل عليه قد يوجد مطلقا وقد يوجد مقيدا بقيد والشارح رحمه الله انما تعرض للمطلق
والامثلة وقد اوردناها مع امثلتها في شرح المرقاة فمن اراد فليراجع ثمه قال قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات آه اقول فان قيل فيه تسليم
ان اثبات حجية الاجماع من مسائل الاصول وهو مخالف لما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام آه حيث قال ويسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع
حجة والايمان واجبا فانه يقتضي ان يكون ذلك من مسائل الكلام قلنا ما ذكر ثمه هو حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام او العقائد ولا شك انه نظري
معدود من مسائل الكلام ولهذا اطلقه وجعله مقرونا لوجوب الايمان وما ذكر ههنا اثباته للاحكام خاصة وهو على هذا ذكر الاثبات وقيده بكونه للاحكام وجعله
مقرونا بالقياس ولا مخالفة بين الكلامين قال لكن الاصح ان موضوعه الادلة والاحكام اقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال والظاهر انه لا خلاف في المعنى
لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات
فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث من
جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين
اراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو اني اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل اشتهار النسخ وكثرتها لالحقته بالكتاب لانا رجعنا الادلة بالتتميم آه قال يرجع يجيء
لازما ومتعديا مصدر الاول الرجوع والثاني الرجع الاول كقوله تعالى حكاية ارجعوا الى ابيكم والثاني كقوله تعالى فان رجعك الله وقوله تعالى فرجعناك الى امك
وما نحن فيه من هذا القبيل قال هذا الكلام لا حاصل له آه اقول هذا الكلام له حاصل تحته طائل لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل فعلم منه كلام
التوضيح ملوحا الى ضعف كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق اراد المصنف بقوله وان اريد بالحكم آه تحقيق قوله في المتن عما ثبت بهذه الادلة
وهو الحكم بيانا والاشكال عليه ثم دفعه عنه وتقرير الاشكال انه ان اريد بالحكم نفس الخطاب فلا يصح قوله ثبت بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بها فتعين ان يراد
بالحكم علمه ولا استحالة في ثبوت علم القديم بها وان اريد به اثر الخطاب فقوله ثبت بهذه الادلة صحيح فيما سوى القياس دون لما اشتهر ان ما سواه مثبت للحكم وهو مظهر له
لا مثبت بل يثبت غلبة ظن بالحكم فظهر من هذا ان المراد باثبات القياس في الوجهين اثباته فحينئذ يلزم الاشكال بان اللفظ الواحد وهو علم الحكم في الاول ثبوت الحكم

في الثاني لا يراد به المعنى الحقيقي وهو الاعتقاد الجازم في الاول ونفس الثبوت في الثاني والمجازي معا وهو غلبة الظن في الوجهين وتقريره فحينئذ انا نريد في كل من الوجهين باثبات الادلة الحكم
اثباتنا العلم بما عم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن اما في الاول فلان قدم الحكم لما منع حمل العبارة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبة الظن
واما في الثاني فلان هذه الادلة لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم لمعنى اثر الخطاب افاد علمنا علمه كما افاد ثبوتها ثبوته لان الاولى تستلزم الثانية كما في العلل الخارجية ترتب الحكم
على وصف الدليلية اعتبر وعمم ليشمل الادلة باسرها **قال** هذه تلخيصه مباحث في الموضوع اوردها مخالفا الجمهور المحققين **اقول** اعلم ان المصنف برد الله مضجعه وجعل الفردوس مثواه
ومرجعه اورد بفكره الصائب ورأيه الثاقب ثلاثة مباحث مخالفة للمشهور ومنافيا لما تقرر عند الجمهور يتعجب منها المتأمل فيها ويتحير لديه الوقوف عليها المبادي والمناظر اذ لم
نظن ان احدا يبلغ هذا الامر من التحقيق او يتيسر له سلوك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل
والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وهي راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر وذلك لان
حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركب من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع
كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده على ما سيأتي وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل
بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد
العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومان
بالضرورة ولا وجه لرفع احدهما الى الآخر بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على الناظر
المتأمل واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان احد الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة
بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان مراده باتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده كما يشهد به عباراته ههنا وفي البحث الثالث
كما نطلعك هناك انشاء الله تعالى ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدد الموضوع على انتفاء ذلك
التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراك او في جامع ذاتي او عرضي والاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى اما الثاني فلان الامور
المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان الشكليات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس والتخميس
لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية
الاشكال وعلى نحوها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها السطح والخط
والجسم التعليمي ميلا الى الاسهل لا لان واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعها فعل المكلف
والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يعتبر والا لما وقع البحث في الطب عن الاحوال الادوية والاغذية
ونحو ذلك لانها لا اشتراك للبدن فيها بل في الانتساب اليها كما ذكر الشارح رحمه الله تعالى واعتبار ما بينهما لا يوجب الانضباط لاقتضائه الى ان تتحد جميع العلوم العربية الباحثة
عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد العلم بان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب
تنوع الاعراض الذاتية وسياتي ان تجزي تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد واذا عرفت هذا اظهر لك الجواب
عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى الترديد فانا نختار ان المراد عدم تناسبهما لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا به وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولاتهما ان اتحد الموضوع او تجانسهما
ان كان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس او اتحد الموضوع كما سياتي في البحث الثالث او كان المبحوث عنه الاضافة عند تعدده حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه
الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد حينئذ اشتراك المسائل في واحد من الجزئين الموضوع والمحمول لما عرفت آنفا فتختلف المسائل قطعا فيختلف العلم ضرورة
وهو معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما اعتراضه بالزام المناقضة لان المصنف قائل بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع ان كلا منهما امور
متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور والتصديق فانه قائل بانهما موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينهما فمغالطة تجري في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا
لا يجوز ان يكون الكلمة موضوعا لان محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهومها بل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان يكون متناهيا منضبطا وكذا
الحال في البواقي وحلها انها من باب اشتباه العارض بالمعروض والتباس الكلي بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن
جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الادلة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي حقيقة للاول هو
اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيها فراجعة الى الاثبات والايصال فليتأمل واعلم ان قول المصنف رحمه الله تعالى
ويكون لبعض العوارض ينبغي ان يكون حالا على التقدير كما قيل في قولهم وارهنهم مالكا وقولهم قمت واصك وجهه اذ لا يجوز ان يعطف على كان في قوله كان اضافة شيء
اذ لو كان كذلك لوجب جزمه ولان يكون مرضيا اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبحوث عنه اضافة بكون بعض العوارض ناشيا عن احدهما وبعضها عن الآخر
ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون بلفظة قد وهو سهو لانه حينئذ يكون واقعا من الشرط وهو قوله ان كان وجزائه وهو قوله فموضوع
هذا العلم كلا المضافين لبيان ان لبعض العوارض قد يكون ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر وقد لا يكون كذلك لا لاستلزامه ان يكون موضوع

المنطق الوصل والموصل اليه جميعا وقد صرح المصنف سابقا بان موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن الماهيات نيذكر على سبيل التبعية فظهر من هذا ضعف
ما قال في الفصول البدائع نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لم يكن المبحوث عنه اضافة شئ الى آخر والا لاختلف المسائل فاختلف العلم كما لو قيل الفقه و
الهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار اما اذا كان اضافة شئ الى آخر كالايصال في المنطق والاثبات ههنا فيجوز ان يكون كلا المضافين فان المصنف
رحمه الله تعالى بعد ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك واما ما قيل الاصول المرموزة في قرن المنطق حيث قال كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي
المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق فلا ينافي ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل لكون المبحوث عنه اضافة شئ الى آخر لا تسوية بينهما مطلقا ثم
الاضافة المعرفة في قوله وان المبحوث عنه الاضافة اشارة الى اضافة سابقة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشئا عن احد المضافين لبعضها عن الآخر فصدقه
اما بانتفاء الاضافة اصلا او بانتفاء قيدها فلا حاجة الى ان يكون بعده او كان المبحوث عنه الاضافة ويكون جميع العوارض ناشئا عن احد المضافين كما توهم **قال**
ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان **اقول** هذا هو البحث الثاني وحاصله ان الحيثية يكون تارة جزءا من موضوع بمعنى انها تعتبر في وصف العنوان بحيث
يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة اى عن القيود المخصصة
المجردة عن المادة هو الموجود من حيث انه موجود لان الموجود داخل في الوصف العنواني بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار اتصافه به ويكون
تارة بيانا لنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها وانما حملت ههنا على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت
كذلك لما صح ان يبحث عنها في العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من كلام القوم ان يكون قيدا في الموضعين حيث يقولون ان قيد الحيثية
قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية فاعترض الشارح رحمه الله تعالى بانا لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز ان يكون قيدا
للموضوعية وبناء على هذا الوجه جعلنا في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع من حيث هو موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم تجويا عما فر المصنف رحمه الله تعالى
من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزمنا ما لزمه من محذور تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار او يحصل الامتياز حينئذ بالثاني والجواب عنه
ان كونها جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكرنا لا ينافي كونها قيدا للموضوعية كما ان كلا من الحيوان والناطق جزء من الانسان لا ينافي قيديته للانسانية ثم انه
لا وجه لبناء جواز قيديتها في الاول لاستلزامه فسادا في الثاني دون الاول وهو ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في دفعه الى التكلف المذكور لان
مداره على قيدية الاعراض المبحوث عنها فاذا انتفت انتفى بالضرورة واما ما ذكر من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فيما تقرر عند المصنف
رحمه الله تعالى التزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه الله تعالى الزامه وما ذكر في البحث الثالث من الاشكال فستبين وهناك ما فيه من الاحتمال ان شاء الله تعالى
قال في فصول البدائع يرد على الاول يعني كون الحيثية جزءا من الموضوع وجهان الاول ان موضوع الالهي ليس مركبا من الموجود والوجود وليس البحث
عن اعراض هذا المجموع او ليس المجموع امرا محققا حتى يبحث عن احواله في اعلى العلوم الحقيقية والثاني انه لا يلزم من كون الوجود جهة البحث جزء الجواز ان يكون قيدا خارجا معتبرا في
البحث فهو الحق والمراد وعلى الثاني ان الحيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها من تلك الحيثية يلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة لعدم سبب اللحوق عليه وفيه بحث اما اولا
فلانه ان اراد بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجه لمنع المركب منه ومن الوجود موضوع الالهي لان البحث انما هو عن اعراضه الذاتية لان المحقق اتفاقا وان اراد به المصنف
بالوجود بالفعل سلمنا ان موضوع الالهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون موضوعه الموجود لا يريدون به هذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد بالجزء
ان كان ما صدق عليه لا نسلم ان الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر لانا نقول نختار الاول وندفع المنع بمنع
ان المراد بجزئيته منه اعتباره في الوصف العنواني فلا اشكال واما ثانيا فلان ما ورد على قوله والثاني انه لا يلزم آه ولا حاجة الى الاعادة
واما ثالثا فلان الايراد المذكور ليس على الثاني كما تحققته ولهذا قال الشارح رحمه الله نعم يرد الاشكال المشهور فان سوقه يدل على وروده على اعتبار القيدية دون البيان
للعرض الذاتي كما لا يخفى على الناظر المتامل **قال** والمشهور في جوابه ان المراد آه **اقول** هذا الجواب ذكره صاحب المحاكمات ورد عليه بانه لا يستقيم في مثل قولهم موضوع
علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وان امكن تاويله بحمل الطبيعة على تاثيرها ولهذا لم يقتصر الشارح رحمه الله تعالى
بل اراد ان يذكر جوابا صوابا فقال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة آه وتلخيصه ان الحيثية انما يجب ان لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم اذ اوجب ان
يكون لحوق جميع العوارض للموضوع بواسطة الحيثية البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد بها ان يلاحظ معناها في جميع المباحث سواء كان المحمول تلك الحيثية او امرا آخر يعتبر
فيه معناها مثلا معنى تعميم موضوع الاصول باثبات الحكم الشرعي ان يعتبر في معناه سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعي او امرا آخر يعتبر فيه كقولنا الا
تكلم بالنفي بعد النسيان فانه يؤول الى ان الكلام الذي فيه الاستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم المستثنى هكذا الحال في نظائره من مسائل
الاصول فانه في فصول البدائع والحق من الجواب ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبار غيرها وليست علة للحوقها بل لحملها يعني ان السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية بمعنى
ما اضيفت اليه بان كانت مثلا عين الصحة ولم يكن بينها فرق وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشئ غيره فسبب لحوق العرض
هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحال ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليس سببا للحوقها في نفس الاول بل لحملها بمعنى ان حصولها لكونها داعية الى
البحث عنها وفيه بحث لانه مبني على التغاير من الحيثية والصحة وقد صرح المحققون بان اضافتها اليها والى امثالها بيانية فليتامل **قال** ومنها ان المشهور ان الشئ

الواحد آہ اقول ہذا ہو البحث الثالث وحاصلہ ان یشارک العلوم المختلفۃ فی موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع اما الجواز فلانہ یصح ان یکون للشئ واحد
اعراض ذاتیۃ مختلفۃ بالنوع یبحث فی علم عن نوع منہا وفی علم آخر عن نوع آخر فیتمایز العلمان بالاعراض المبحوث عنہا وان اتحدا موضوع بالذات والاعتبار لان
اتحاد العلم واختلافہ انما ہو بحسب اتحاد المسائل واختلافہا وہی کما تتحد باتحاد موضوعاتہا بان یرجع الجمیع الی موضوع العلم سواء کان واحد حقیقۃ او متعدد الجمیع الاضافۃ
کما سبق وتختلف باختلافہا بان لا یرجع الی ذلک بل الی متعدد لم یجمعہ الاضافۃ کذلک تتحد باتحاد محمولاتہا بان یرجع الجمیع الی نوع من الاعراض الذاتیۃ ان اتحد
الموضوع بالجنسہا الذی ہو الاضافۃ او تعدد کما سبق او جنسہا الذی ہو غیر الاضافۃ ان اتحد الموضوع وکان المبحوث عنہ فی الحقیقۃ کذلک الجنس الا ان المعتبر فی
اتحادہا اتحاد کل من الموضوع والمحمول اعنی عدم اختلافہ کما سبق بخلاف اختلافہا اذ یکفی فیہ اختلاف احدہما وہو ظاہر وبالجملۃ لا فرق بین الموضوع والمحمول فیما
یرجع الی اتحاد العلوم واختلافہا فکما یصح ان تمایز العلوم تمایز الموضوعات فکذا یصح ان تمایز المحمولات وان ارید ان الاصطلاح یجری بان الموضوع معتبر فی ذلک
لا المحمول فلا مضایقۃ فی ذلک واما الوقوع فلان الحکماء جعلوا اجسام العالم وہی البسائط من الافلاک والعناصر موضوع علم الہیئۃ من حیث الشکل وہو موضوع علم
السماء والعالم وہو مباحث الفلکیات والعنصریات من حیث الطبیعۃ والحیثیۃ فیما بیان الاعراض لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنہا فی العلمین فموضوع
کل واحد منہما اجسام العالم علی الاطلاق لکن البحث فی الہیئۃ عن اشکالہا وفی السماء والعالم عن طبائعہا فہما علمان مختلفان محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات
والاعتبار واعترض علیہ الشارح بوجوہ ثلثۃ اما الاول فظاہر وجوابہ ایضا ظاہر مما سبق واما الثانی فحاصلہ ان الموضوعات ممتازۃ معلومۃ للطالب والمحمولات
مجہولۃ مطلوبۃ لہ فاللائق للتمایز ہو الموضوع المعلوم لا المحمول المجہول وجوابہ ان نفس المحمول الذی ہو العرض الذاتی معلوم کالموضوع وانما المجہول انتسابہ تفاصیل
الی الموضوع وہو لا ینافی فی امتیازہ فی نفسہ الذی ہو المقصود واما الثالث فحاصلہ ان الامتیاز بالمحمول لو جاز بالاعتبار المذکور یجاز عد الفقہ مثلا علوما مختلفۃ باعتبار
بحثہ عن الوجوب والحرمۃ ونحوہا ولیس فلیس وجوابہ ان تنوع الاعراض انما یقتضی اختلاف العلم اذا لم یشترک فی جنس ہو المقصود بالبحث کاحوال الکلمۃ المبحوث
عنہا فی النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشترک فیہ کالرفع والنصب والجر والجزم المشارکۃ فی الاعراب فیجب الاتحاد وسرہ ان العرض الذاتی فی الحقیقۃ ذلک الجنس
فاذا وجد یتحد العرض الذاتی فیتحد العلم واذا لم یوجد یکون کل واحد من الانواع عرضا ذاتیا مختلف المحمولات فیختلف المسائل فیختلف العلوم ونظیر ما سبق فی الموضوع
ان الاشیاء المتکثرۃ اذا اتحدت فی ذاتی کان الموضوع فی الحقیقۃ ذلک الذاتی ثم ان ہذا الجنس قد یکون شمولہ لافراد الموضوع علی الاطلاق کالشکل فی
الہیئۃ والطبیعۃ فی علم السماء والعالم وقد یکون علی سبیل التقابل بان یکون ہو مع ما یقابلہ شاملین لہا ومختصین بہا کالاعراب والبناء فی النحو والحرکۃ والسکون فی
الحکمۃ الطبیعیۃ والصحۃ والمرض فی الطب فقد تلخص من جمیع ہذہ المباحث الثلثۃ ان الموضوع اما واحد بالنوع والعرض الذاتی الذی ہو مرجع محمولات المسائل یجب
ان یکون واحدا کذلک فشمولہ اما علی الاطلاق او التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتی یجب ان یکون واحدا کذلک وشمولہ ایضا اما علی الاطلاق او
التقابل واما اثنان بینہما الاضافۃ المخصوصۃ فالعرض الذاتی یجب ان یکون واحدا بالجنس ہو الاضافۃ لہ نوعان ہما عرضا المضافین وما تراہ فی الجانبین
من الاختلاف والتکثیر فمن قصر النظر علی الظواہر وترک التعمق والتدقیق ومن استقراء احوال العلوم حق الاستقراء وجد کلہا راجعۃ الی ما ذکرنا ولعمری انہ لتدقیق
یا مخاطر ابن سینا وان بسط الکلام واطنب فی الشفاء ولا یخفی علی البصیر المنصف ان ہذا التدقیق وان ظہر علی المصنف لکن الفقیر فی الوقوف علی مرامہ
وحید وفی توجیہ کلامہ بالتحقیق فرید قال وکان ینبغی ان یتعرض ہذا آہ اقول یعنی ان المدعی ہہنا شیئان الاول اثبات عرض ذاتی واحد بلا واحد والثانی اثبات
عرض ذاتی لہ یغایر الاول بالنوع ولا بد فی اثبات کل منہما من التعرض للاحتیاج الی امر منفصل وقد امکن حمل عبارتہ علی التعرض لہ فی الثانی حیث جعل قولہ
ولانہ یلزم عطفا علی مضمون قولہ السابق وان کان بغیرہ تکلم فی ذلک الغیر حتی ینتہی الی المبدأ ثم قال ویمکن ان یجعل ہذا مختصا بما یکون آہ وترک التعرض لہ
فی الاول مع کونہ واجبا ایضا والجواب عنہ ان قولہ ولانہ یلزم ناظر الی کلا الوجہین ولہذا اخرہ عنہما وغیر الاسلوب وانما غیرہ ذلک ربما للاختصار
کما دابہ من الاکتفاء بالاشارۃ الخفیفۃ فی بیان الفرائض الابیۃ فکانہ قال ولانہ لو اعتبر الامر المنفصل ولم یکتف بما ذکرنا فی الوجہین یلزم استکمالہ عنہ وما قیل
فی الجواب عنہ ان العارض للشئ لا یمکن ان یلحقہ لامر مباین لان المراد بالعارض المحمول واذا لم یکن للمباین محمولا فکیف یؤثر فی جعل امر آخر والمثال المورد فی بعض
الکتب لہذا من ان الحرارۃ یعرض للماء بواسطۃ النار غیر سدید لعروضہا لہ بالمجاورۃ والمجاورۃ لیست بمباینۃ للماء بل ہو محمول علیہ فیقال الماء حار لانہ مجاورۃ للنار
فلیس بشئ لان منشاءہ الغفلۃ عن القواعد فان الواسطۃ ہو للسطح والسطح مساوۃ فی التمثیل اجیب بانہ ان ارید بالسطح ما صدق ہو علیہ فہو الجسم بعینہ وان ارید
مفہومہ فلیس البیاض عارضا لہ بل للسطح الموجود فی الخارج فہو الابیض وکذا الحال فی المذکور من المثال فان الواسطۃ علی ما اعترض علی المجاورۃ وہی
لیست بمحمولۃ علی الماء وانما المحمول علیہ ہو المجاور ولا شک انما صدق ہو عین الماء فی الخارج لا واسطۃ بینہ وبین النار ومفہومہ وان کان مغایرا لکنہ
لیس واسطۃ بینہما ایضا والعجب انہ یدعی محمولیۃ المصدر ویذکر محمولیۃ ما اشتق منہ نعم المثال المورد غیر سدید لکن لوجہ آخر مذکور فی کتب المنطق فمن ارادہ
فلیرجع ثمہ قال قلنا اللاحق بواسطۃ العرض الذاتی الاول اقول ہذا جواب عن الاعتراض النقضی وقولہ الصفات المتعددۃ آہ جواب عن السلبی قال
فیضع الکتاب الی مقاصدہ اقول فیہ تسامح لان الموضوع علی القسمین لیس مقاصد الکتاب بل الالفاظ الدالۃ علی تلک المقاصد ان المراد بوضعہ
علی قسمین جعلہ قسمین فیہما نفس الکتاب فکما ان الکتاب عبارۃ عن الالفاظ فکذا اقسامہ کما صرح بذلک فی شرح المفتاح فالاولی ان یقال اراد بالکتاب

ماسوی المقدمة من الالفاظ کما ان المقدمة کذلک ویجعل ذکرہ بوعنہا وایراد الفاء التعقیبیة ۔ لعدہا قرینة علی ذلک الا انہ انما تسامح نظرا الی علاقة قویة بین الالفاظ
والمعانی والام معین **قال** وهو فی اللغة اسم للمکتوب **اقول** فان قیل فینبغی ان یکون صفة کالمکتوب قلنا فی العبارة اشارة الی انہ من الاسماء المشبہة بالصفة کان لہ
والامام لہ من الصفات کالمکتوب ونحوہ وسیاتی تحقیقہ فی آخر تقسیم اللفظ ان شاء اللہ تعالی **قال** غلب علیہ فی عرف الشرع علی کتاب اللہ تعالی آہ **اقول**
المفہوم من اطلاق کتاب اللہ تعالی ومن التمثیل بکتاب سیبویہ ومن قولہ الآتی ثم من الکتاب والقرآن آہ ومن قولہ فی آخر الکتاب فان قیل بالکتاب بالمعنی الثانی
بل یصح تفسیرہ بالقرآن ان یکون المراد بکتاب اللہ تعالی المجموع ما بین الدفتین ولا یبعد مجرد احتمال کون التمثیل بکتاب سیبویہ فی مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الکلیة
والجزئیة فیکن بنا علی ذکرہ منک فانہ نافع فیما سیاتی ان شاء اللہ تعالی **قال** والقرآن فی اللغة مصدر بمعنی القراءة **اقول** فان قیل کما ان القرآن فی اللغة مصدر
بمعنی القراءة کذلک الکتاب فی اللغة مصدر بمعنی الجمع یسمی بہ المفعول للمبالغة صرح بہ شراح الہدایة وغیرہم فما وجہ قولہ وهو فی اللغة اسم للمکتوب قلنا ہو مذہب البعض
وذہب بعضہم الی انہ فعال کاللباس بنی للمفعول وهو النقوش ثم اطلق علی العبارة قیل ان یکتب لانہ مما یکتب ذکرہ الامام البیضاوی والشارح رحمہ اللہ تعالی
اختار الثانی لقلة النقل **قال** غلب فی العرف العام علی المجموع آہ **اقول** المفہوم ایضا من اطلاق لفظ المجموع المعین ومن قولہ وهو فی ہذا المعنی اشہر واظہر من لفظ
الکتاب ومن تعریف المجموع بلام العہد فی قولہ یطلق عند الاصولیین علی المجموع ومن قولہ آخر قلنا نعم علی ان یکون القرآن ایضا حقیقة فی البعض کما ہو حقیقة فی
الکل ان یکون المراد بالمجموع المعین مجموع ما بین الدفتین لکنہ لا یلایم قولہ فلذا جعل تفسیرا لہ حیث قیل آہ لان ذلک التفسیر للاصولیین وقد عرف انہم انما یعرفون الکل المشامل
للکل والجزء حتی احتاجوا الی تحصیل صفات مشترکة بین الکل والجزء وانما قال فی العرف العام لانہ غلب فی عرف اہل الشرع علی مقدار ثلث آیات کما ذہب
الیہ الامامان فلو ترک غلبتہما علی الکل وقال فی الاول ہو اللغة اسم للمکتوب ثم اطلق علی العبارة قیل ان یکتب کما قال الامام البیضاوی وفی الثانی والقرآن فی
اللغة بمعنی القراءة غلب فی عرف اہل الشرع علی مقدار ثلث آیات لم یرد علیہ شیء **قال** وهو فی ہذا المعنی اشہر آہ **اقول** ای لفظ القرآن فی المجموع المعین المذکور
اشہر واظہر من لفظ الکتاب اما انہ اشہر فلکثرة الاستعمال فیہ اورد بما یستعمل الکتاب فی سائر الکتب الالہیة وغیرہا والقرآن لا یستعمل فی العرف الا فیما ذکرنا واما انہ اظہر
منہ فلان الانتقال من القرآن الی المقروء اظہر من الانتقال من الکتاب الی المقروء اما علی القول فی الکتاب فظاہر لتخلل النقلین واما علی الثانی فلان الملابسة
بین المصدر والمفعول وہما القرآن والمقروء اقوی من الملابسة بین النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الی المفعول اظہر من الانتقال مما وضع للنقوش وہو الکتاب
الی الالفاظ واذا ثبت الاظہریة والاشہریة صح تفسیر الکتاب بالقرآن کالغضنفر بالاسد ثم تعریفہ بالباقی واعلم ان ہذا التعریف لیس کتعریف النظر بالفکر الذی یطلب بہ علم
او ظن بحیث یکون الفکر تفسیر النظر والباقی تعریفا لہ لان الفکر لیس مما اشہر ولا اظہر من النظر حتی یصح تفسیرہ بہ کما لا یخفی فاندفع ما یتوہم ان ہذا الکلام من الشارح یخالف
ما ذکرہ فی حواشی شرح العضد حیث قال اولا لما کان المراد بالفکر والنظر فی عبارة المنطقیین واحدا زعم الآمدی ان مراد القاضی ابی بکر فی ہذا التعریف ان تفسیر النظر
بالفکر تنبیہا علی اتحادہما معنی ثم تعریفہ بما یطلب بہ علم او ظن ثم قال ولا شک انہ بعید فکم بینہما **قال** علی ما توہم البعض **اقول** اراد بہ صاحب الکشف ومن تبعہ
من شراح اصول فخر الاسلام وغیرہم **قال** لانہ مخالف للعرف بعید عن الفہم **اقول** ای لان کون القرآن مصدرا بمعنی المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منہ عرفا
لیس الا کلام اللہ تعالی وذلک بعید عن الفہم لان المفہوم انما ہو المعنی العرفی بواسطة العرف **قال** فلازالة ہذا الوہم صرح المصنف رحمہ اللہ تعالی
بحرف التفسیر آہ **اقول** ای لازالة وہم ان القرآن مصدر بمعنی المقروء یشمل کلام اللہ وغیرہ صرح بحرف التفسیر الدال علی الاتحاد وارد الضمیر الراجع الی القرآن
حیث وہو ما نقل الینا وہذا یلایم لما اختارہ المصنف من کون المحدود المجموع دون المفہوم الکلی بخلاف ما فی الاصولیین سوی ابن الحاجب فان قیل لم
لا یجوز ان یکون التصریح بہا لتخطیة القوم قلنا لما اعترف بصحة التفسیر اعترف بصحة التعریف اللفظی لان حرف التفسیر لا یدخل الا علی الاعرف الاشہر فلا وجہ للتخطیة
قال ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق عند الاصولیین آہ **اقول** فیہ بحث اما اولا فلان قولہ وعلی کل جزء منہ تیناول بعمومہ کل حرف من حروف المبانی ولا یطلق
علیہ القرآن عند الاصولیین کما سیاتی بیانہ ان شاء اللہ تعالی واما ثانیا فلان الدلیل لا یطابق الدعوی لوجوہ الاول انہ تعرض فی الدعوی للاطلاق علی
المجموع ولم یتعرض لہ فی الدلیل الثانی ان الجزء فی الدعوی عام تیناول حروف المبانی کما عرفت وقولہ من حیث انہ دلیل علی الحکم لا یطابقہ الا دلالة فیہا
الثالث ان الخصوص المستفاد من قولہ وذلک آیة آیة لا یطابق عموم قولہ وعلی کل جزء منہ الرابع ان الحیثیة ان اعتبرت لزم ان یطلق علی المجموع اذ لا یدل المجموع
علی حکم ویمکن دفع اول الوجوہ بان الاطلاق علی المجموع امر مقرر عند الکل مسلم عند الاصولیین وکذا رابعہا فان اعتبار الحیثیة انما یفید عدم البحث عن احوال
المجموع لا عدم الاطلاق علیہ وقد عرفت ان الاطلاق علیہ امر متحقق علیہ مقرر عند الکل وسنبین فی آخر الکلام ان قول الشارح رحمہ اللہ تعالی مضطرب فی ہذا
المقام وتسمع ہناک ما ہو الحق الصریح الناس عن الفکر القویم والنظر الصحیح **قال** والمصنف رحمہ اللہ تعالی اقتصر علی ذکر النقل فی المصاحف آہ **اقول** لا حاجة
الی ذکر ہذا الکلام فی ہذا المقام لان المقام مقام بیان تعریف الکلی وعد الصفات المشترکة بین الکل والجزء والمص لم یعرف الکلی بل الکل کما سیذکرہ الشارح
رحمہ اللہ تعالی **قال** والقراءات الشاذة لم تنقل الینا بطریق التواتر آہ **اقول** فان قیل لا حاجة فی اخراجہا الی قید التواتر لخروجہا بعموم المصاحف فان
شیئا منہا لا یکتب فی جمیع المصاحف والا لم یکن شاذة قلنا لا نسلم یحمل علی العموم قطعا کیف وقد تقرر عندہم ان الجمع اذا دخلہ اللام کثیرا ما یحمل علی الجنس
فکان لعلہ ان یتوہم ذلک ومقام التعریف یقتضی زیادة التوضیح ودفع التوہم فزید قید التواتر لذلک قولہ کما اختص بمصحف ابی ہو ما نقل فی قضاء رمضان

فعدة من ايام اخر متتابعات قوله كما في مصحف ابن مسعود وهو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات **قال** الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من
المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن **اقول** فان قيل فعلى هذا المذهب يجب ان يحذف قيد بلا شبهة او يحمل على التاكيد كما سبق اذ لا شبهة ان فيها شبهة حتى قالوا
قوة الشبهة تمنعت الاكفار من الطرفين قلنا الشبهة التي ههنا غير الشبهة التي هناك كما سياتي تحقيقه **قال** انزلت للفصل بين السور **اقول** نقل صاحب الكشف
عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبرئيل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم في
اول كل سورة ويخالفه ما قال في فصول البدائع لم ينزل شيء منها على تعيينه فان قيل ذلك النقل يلايم مذهب الشافعي رحمه الله فان تكرار النزول يقتضي تعدد
القرآنية قلنا القول بتكريره لا يقتضي القول بتعددها كيف وقد قيل بتكرير نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرآنيتها **قال** بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن
من غير انكار آه **اقول** يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا امين ومنع قوم العجم ايضا فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه المبالغة
المذكورة فان قيل نعم ذلك لا يفيد القطع بل الظن كما صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق الى انه قطعي لان العادة تقتضي في مثله بعدم
الاتفاق فكان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا فتامل هذا جواب عن سوال مقدر تقرير السوال ظاهر واما تقرير الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن ان ثبت
بنص لا شبهة فيه فلا يتادى الا بقراءة ما لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى راس الآية آية تامة فاذن
ذلك شبهة في كونها آية فلا يتادى بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير اذ لو اكتفى تجوز بها الصلوة
عند ابي حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الاول ذكره في الكشف **قال** وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو بقصد التيمن والتبرك آه **اقول** فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا
الجواز لاجل الشبهة المذكورة ايضا قلنا تلك الشبهة لا تورث هذا الجواب لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركها ما دل الدليل على كونها آية فان قيل فينبغي ان يفيد
قصد التيمن والتبرك جواز تلاوتهما لانه ايضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار
وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف على ما قصد عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدق عليه
فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون تحقق هذا اقرا لو اعتبر فيه القيود الثلثة المنزلية والمكتوبة والمنقولة بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم يكن القيود الثلثة معتبرة فيه وليس
معنى اعتبار قيد الحيثية ان يكون مكتوبة او غيرها من حيث انه قرآن كما زعم بعض الشراح المفتي فانه عكس المقصود فليتامل **قال** وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن آه
اقول هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من انكر قرآنيته لان انكار القطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة
والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب ان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الموضوع الى حد الاشكال وههنا
كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما واعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما يذكر في الكتب الكلامية وهو ما لا يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم
لقوتها واخفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها ما ومثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع
لكن الشافعية يجعلونه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم لقوته عندهم ايضا لخفاء فساده حتى احتاج الى امعان النظر والتامل ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية
ولا شبهة في ان هذه الشبهة لا تورث مشكلا او وهما للطرف الآخر اصلا وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على الاطلاع ولو بالامعان لم تبق عنده معتبرا اصلا لكنها
لما اضافت الى الامعان لخفاء فسادها عند هذا الطرف الآخر تمسك بها من ذرا من لا يكفرها لا يكفر المادل وهذا التحقيق ما قال المحقق في شرح المختصرات الجواب لا نسلم
الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه الشبهة قوية تخرجه عن حد الموضوع الى هذا الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم
التكفير فاضمحل ما قال الشارح في حاشيته عليه فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي عند كل فرقة الشبهة من
الطرف وظهر اجماله في العبارة ههنا حيث لقوة شبهة ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل **قال** فلا يعد زنديقا
او مجنونا **اقول** ان كان له قصد جد به لعد زنديقا والا فيعد مجنونا **قال** الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في حد الحرف والجملة آه **اقول** اعلم ان كلام الشارح رحمه الله
في هذا المقام على اضطراب فاقول مستعينا بالملك الوهاب هذا التعريف ان ابقي على عمومه يتناول حروف المباني من القرآن وهي التي تركب عنها الكلم
لا يعتبر قرآنا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى لظهور ان الانزال ليس الا لافادة
فحينئذ يتناول حروف المعاني من القرآن وهي احد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وافرادها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولي وذلك لان
بحثه عن احوال الكتاب والسنة وغيرها ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقرر فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو ما لاجله ترتب نتيجة المقدمتين لكون العالم دليلا على الصانع باشتماله على الحدوث وهو ههنا قد يكون اسما او فعلا او حرفا ولهذا
بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني ونحو ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي
هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه
وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة لكنها اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكر لم يصح البحث
والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمت مسها على المحدث وتلاوتها على الجنب بما دونها

على شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقه لا الاصولي ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة السرخسي لم يذكر ما وافق الفقهاء فيما ذكر في المبسوط وغيره قال في اصوله ان ما
دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجزة وهو قرآن يثبت به العلم قطعا ويكفي به قدره قال على ما دل عليه سياق كلام المص رحمه الله تعالى المراد بما نقل مجموع
ما نقل آه اقول يعني ان مراد المصنف رحمه الله تعالى بما نقل مجموع ما نقل مع دل عليه سياق كلامه لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي لانه صرح فيما سيأتي
في موضعين بقوله يقرأ من اوله الى آخره فاذا اريد بالمحدود المجموع وجب ان يراد بالحد ايضا ذلك والا لم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما
ذكرنا ان الضميرين في كل من الموضعين راجعان الى القرآن السابق ذكره ولا ضرورة في اخراجهما من الظاهر وارجاع الاول الى الكلام توهم دلالة الكلمات
عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص كما توهم فتدبر قال قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض اقول كون هذا المعنى مستفادا من تلك العبارة ومن نظيرها
بان يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار اطلاق العام وارادة الخاص لا لخصوصيته فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي ارادة الخاص بخصوصيته هذا الذي ذكرنا
مبني على اختاره الشارح التحرير في المطول وغيره وفيه كلام اوردناه في حواشي المطول فمن اراده فلينظر ثمة فان قيل قول المصنف رحمه الله تعالى بين دفتي المصاحف
حال عن ضمير نقل وفيه فساد كون القرآن المعرف هو المنقوش لانها الكائنة فيها واعتبار التواتر في النقوش دون النظم قلنا المراد ما بين الدفتين النظم بقرينة
ما نقل والمعنى ما نقل كائنا دالة بين دفتي المصاحف قال المصنف فلابد ان يقول اقول تقرير الكلام فلابد من ان يجاب دون ان يقال لان المعطوف لابد له
من معطوف عليه فيقدر في كل كلام ما يناسبه وفيه زيادة تاكيد ومبالغة فليكن هذا على ذكر منك فان له نفعا كثيرا قال المصنف رحمه الله تعالى ثم اوردت
تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريف قال المحقق عضد الدين رحمه الله تعالى في المواقف وغيره ان التعريف على قسمين قسم يراد به
احداث تصور لم يكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم ان المراد من بين التصورات وهذا هو المراد قال ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف
بقيد التواتر اقول محل اقتصاره عليه مع وجوب اخراج سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة كما سبق اكتفاء بما سبق
لكنه ظاهر في حق القراءات دون البواقي فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة ونظائره بما نقل الينا تواترا لكان احسن بخروج الاحاديث النبوية بما نقل ان المراد به
ما نقل على انه كلام الله وسائر الكتب الالهية بالينا والاحاديث الالهية والشواذ والمنسوخ التلاوة بتواترا قال فان قيل تعريف الاصولي انما هو
للمفهوم الكلي آه اقول تقرير السؤال ان الدور مدفوع لان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته لا تتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف
على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه
معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرير الجواب ان قولك وهو معلوم بين الناس آه باطل فانا لا نسلم ان المجموع
الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة معنى الكلي وقد عرفت ان هذا المعنى الكلي محتاج الى التعريف عند الاصولي فاذا توقف معرفة المعنى الكلي الموقوف على التعريف لقد توقف
المجموع ايضا على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا ان توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلي انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتيا للمجموع وهو ليس كذلك
لم يصرح بالمنع المذكور بل قال ابتداء لو سلم معرفة المجموع آه يعني لو سلم ذلك فكلام المصنف رحمه الله تعالى مبني على ان المجموع يحتاج الى التعريف كما سبق تحقيقه والمصحف
ماخوذ في تعريفه وقد عرفت ان معرفة المصحف تتوقف على معرفة المجموع فالدور لازم لا يندفع الا ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى قال اي يميزه بخواصه آه اقول لما كان
قول المص رحمه الله تعالى بل تشخيصه توهم ان مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك لانه مخالف لقوله الآتي فهذا تعيين احد محتمليه آه رده الشارح رحمه الله تعالى وبين ان
مراده تمييز المحدود عن غيره بما يخصه لا تعيينه الشخصي كما تقرر في موضعه فبطل ما قيل ليس المراد التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخيص على ما اشار اليه ان اعم منه بل المراد
بالتشخيص ان قوله ما نقل الينا آه بمنزلة الاشارة اليه بقوله هو هذا الذي نقل بين دفتي المصحف قال سمي كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك
المعنى القديم اقول ليس معنى كونه عبارة عنه انه عينه كما قال بعد هذا ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنحو عبارة عن القواعد المخصوصة وذلك
ظاهر ولا انه دال عليه بالوضع لان المدلول الوضعي له هو المعاني الوضعية الحادثة بل معناه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدأه فان النطق الظاهر
في الانسان كما يدل على مبدأه يغاير العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى يدل الكلام اللفظي على مبدأه يغاير سائر الصفات قال لا يقال التمييز
يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود اقول محصل الجواب ان المقصود الاهم بالتعريف وان كان التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الاغيار بحيث يحصل المساواة
بين المعرف والمعرف من شرائط صحة التعريف فلابد من ذكرها لتحصيل المساواة قال ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص
اقول انما حكم بكون الشخص اعتباريا لكون التشخص الذي هو جزؤه اعتباريا لان المركب من الاعتباري وغيره اعتباري بلا مرية قال لانا نقول لو سلم ذلك اقول
اشارة الى منع قوله والكلام في الحد الحقيقي دون قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لانه مسلم لا يمنع ومقرر لا يندفع قال فحينئذ لا حاجة الى سائر القيود
اقول اي حين اذ كان الكلام في الحد الحقيقي ولا شك ان جميع القرآن مركب اعتباري كفى ان يقال ان القرآن لا يحد لانه مركب اعتباري وهو لا يحد
بالحد الحقيقي ولا يبقى حاجة الى ما ارتكبه المصنف رحمه الله تعالى من التطويل قال وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة آه اقول اورد عليه ان كل عرضي
مشخص يذكر في تعريفه يحتمل في العقل ان يكون للآخر فلا يميزه تمييز الشخصية وليس بشيء لانه ليس بقادح في اصل الاعتراض بل توصيف العرضيات بالمشخصة
وهو كلام تسليمي ذكره الشارح رحمه الله تعالى للالزام بان عدم تجويز ذكر العرضيات المشخصة في حد الشخص ان كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود لامكان زوالها

فمفاسد لان عدم صدق الحد وجب اعادته بزوال المحدود تم لما ذكر الكلام الالزامي اراد ان يحقق المقام ويبين المرام بان تحديد الشخص بما يميزه عن اغياره بحسب الوجود يمكن لا بما يميزه عن
اغياره بحسب العقل فانك اذا قلت في جواب من زيد زيد الذي جاءك اليوم وحده قبل كل احد افاد تمييزه بحسب الوجود ولذا يمتنع ان يوجد في الخارج شخصان موصوفان
بما ذكر لا بحسب العقل اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وذلك ظاهر وان خفي على احد اذ لم يميزه بحسب العقل كيف يميزه بحسب الوجود من جميع ما عداه لا يقال الحد يا يركب
عن الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا لانا نقول اي عند الاصوليين ما يكون جامعا ومانعا لا ما ذكر فانه اصطلاح المنطقيين ولو سلم فالعوارض
المشخصة من ذاتيات الشخص وتسميتها بالعوارض انما هي بالنسبة الى الماهية **قال** ظاهر تعريف المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **اقول** لان من في منه للتبعيض وضميره
للكلام فالكلام المعجز سورة منه ليس الا الكل اذ لم يقع التحدي الا بسورة من كل القرآن اي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف وغيره انه الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه وتحقيقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله تحت السورة في الصورة في سياق الاثبات وفي المعنى في سياق النفي نظرا الى
المقصود كما في قوله ان تزوجت امرأة اذ المراد تعجيزهم نظرا الى جميع السور فكانه قيل لا يقدرون على اتيان سورة من مثل القرآن وظاهر ان الذي كل سورة لبعض من مثله
الا كل القرآن وبناء هو التحقيق لا ما قيل ان الجنس المنكر اذا قارنته الوحدة افاد العموم وان كان في سياق الاثبات كما في تمرة خير من جرادة فتامل **قال** الا ان يقال
المراد بسورة من جنسه آه **اقول** اي يحمل على حذف المضاف ويقدر بما ذكر قال المحقق عضد الملة والدين رحمه الله وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو
الطبقة يتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه قال الشارح رحمه الله تعالى التحرير في حواشيه عليه ولا خفاء
في صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرآنا في عرف واقول في كل من كلامي المحقق والشارح رحمهما الله تعالى بحث اما في الاول فلان قوله وكل بعض منه يتناول بعموم الكلمة والآية
بل بالحرف الواحد والتعريف لا يتناول شيئا منها على توجيه لانه لما اراد بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التعريف الا مقدار السورة واقله ثلاث آيات
لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو المسطور في الكتب ولا يتقرر الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه واما الثاني فبوجهين الاول انك قد عرفت الآن انه لا
يصدق على مثل قل وافعل بل وعلى ما اريد من ذلك الثاني انك قد تحققت فيما سبق ان ذلك يسمى قرآنا في عرف الاصوليين فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل
وهو حسبي ونعم الوكيل **قال** لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن **اقول** يعني ان الدور انما يلزم اذا اخذ القرآن في نفس مفهوم السورة وليس
كذلك فانه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرآنا وغيره مترجم اي مبين اوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء اليها ان كان قرآنا او نحو ذلك ان كان غيره توفيقا
اي اعلاما من الشارع فان الفصل بين كل سورة لا يكون الا باعلام منه على الوجه المذكور فلا ينتقض بالآية ولعدم اختصاص السورة بالقرآن وكونها اعم مفهوم
احتاج ابن الحاجب الى توصيف السورة بقوله منه الراجع ضميره الى كلام المنزل فلو اعتبر في مفهومها الاختصاص بالقرآن لما احتاج الى ذلك ومن لم يفهم معنى
العبارة وغفل عن لطف الاشارة اعترض بان الكلام في السورة منه لا في مطلق السورة حتى يشمل كل سورة من كل كتاب بل وفي سورة متعلق بها الاعجاز
فكيف يشمل سور الانجيل والزبور فان قيل السورة قد غلبت بعرف المتشرعة بل في بعض القرآن من بين السور كالكتاب على كلام من بين الكتب ولهذا عرف
صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلاث آيات واما الاحتياج الى قوله منه فليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان
ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة كما مر قلنا تلك الغلبة ممنوعة لا بد لاثباتها من النقل عمن يكون كلامه حجة على مثل الشارح النحرير واما كلام صاحب
الكشاف ففي بيان نفس الطبقة المجردة لسورة القرآن بدليل عدم صدقه على شيء من سورة بملاحظة القيد الاخير لا في تعريف مفهوم السورة وكيف لا و
الآية الكريمة تدل على خلافه لان السورة فيها استعملت في غير القرآن والبعض صرح صاحب الكشاف فيما قيل ان من سورة الانجيل سورة الامثال فيما
بعد ان سائر ما اوحى الله تعالى الى انبيائه سورة ولو سلم فهذا القدر من الاستعمال اذا وجد كفى في تصحيح التعريف بدفع الدور والا فغيره كون
اللفظ ظاهرا في سورة القرآن بالغلبة وليظهره انهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فيعترض عليه بالدور فيجيبون بان المراد بالماخوذ فيه معناه اللغوي
مع ان النظر هو المعنى الاصطلاحي واما قوله واما الاحتياط الى قوله منه الى آخره فباطل محض لان تقدير الجنس انما هو على تقدير ان لا يكون المحدود كل
القرآن بل الكلي الشامل للكل والجزء كما عرفت **قال** وتورد ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني آه **اقول** قد عرفت فيما سبق ان
البحث عبارة عن اثبات العرض الذاتي للموضوع وهذا المعنى ظاهر في بيان الاحوال واما بيان الاقسام ففيه ايضا معنى البحث لان الخصوص والعموم
والاشتراك وامثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعي كما سبق الاشارة اليه فالتقسيم يتضمن اثباتها في الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف اذ ليس
فيه شائبة حمل العرض اصلا فخرج عنه بالضرورة **قال** والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى آه **اقول** لما كان المتبادر من ظاهر قول المصنف رحمه الله تعالى
الباب الاول في افادة المعنى ان يكون الافادة محمول جميع المسائل في جميع مباحث الباب الاول فيكون معنى ابحاثه في قوله وتورد ابحاثه احواله التي هي عبارة
عن الافادة ولم يكن كذلك لان كثيرا من الاحوال ليس بافادة وان تعلقت بها كما ستطلع من المباحث الآتية ان شاء الله تعالى وجهه الشارح رحمه الله
بان المراد بابحاثه بيان احواله المتعلقة بالافادة لا بيان الافادة نفسها فلما ورد عليه انه يقتضي تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لان التعلق قد
يكون قريبا كما في الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون بعيدا كما في الاعراب والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك لا تمنع التعلق في الثاني
الا من المتعنت رافعة من العربية فدفعه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق بافادة الاحكام مع عدم البيان في علم العربية على التمام فخرج الاعراب والبناء

ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذي ارتكبه لاخراج تلك المباحث سوال دفعه لايقال وحاصله ان اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص تخرج تلك
المباحث لانها لاتختص بالكتاب بل تعدد غيره ولاحاجة في اخراجها الى ما ارتكبه من التكليف على التكلف وحاصل جوابه ان التخصيص الحقيقي لايجوز ان يراد
ههنا والا لم يكن المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا مباحث الكتاب لانها كالاعراب والبناء وغيرهما في تناولها السنة ايضا فوجب المصير
في اخراجها الى التقييد المذكور وهذا هو مراد النحرير بالسوال والجواب لان ما نسب الى بعض الافاضل انه قال يعني لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة
من تخصيص المباحث بالكتاب دون السنة والاجماع وعممت بقولك ماله فريد اختصاص فالجواب انه لابد منه لان المباحث لاتختص بالكتاب بل يعمه والسنة
والاجماع لانه مع كونه كلاما ظاهرا قاصرا عن التحقيق فاسد في نفسه اما اولا فلان سوق الكلام الشارح رحمه الله تعالى ينادي بان مصيره الى مزيد التعلق للتخصيص
لا للتعميم وان كان فيه عموم في نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التكلم على طبق مرامه واما ثانيا فلان الاشارة حينئذ في قوله وهذه تعم الكتاب وغيره في قوله كذلك
انما هي الى ما صدق عليه ماله مزيد اختصاص وهو مباحث الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك فيكون عبارة عن المباحث المورودة في الباب الاول
فحينئذ لايستقيم قوله وكذلك لانه يقتضي تشبيه الشئ بنفسه فتدبر فانه مستقيم **قال** بيان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع المعنى آه **اقول** لما ذكر المصنف
رحمه الله تعالى في المتن قبل بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فبطل ما قيل ذكر الشارح رحمه الله تعالى اولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم
وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح رحمه الله تعالى الكلام في اللفظ الدال على الدال على المعنى بالوضع ان يرجع ضمير له الى اللفظ الدال بالوضع
وان يراد بالمعنى في للمعنى المذكور اولا وهو المعنى الموضوع وان يرجع ضمير فيه عليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن المعنى الموضوع له فيخرج المجاز ولابد
من خروجه لان الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل ذكر المعنى باسمه الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور اولا
فيخرج المجاز فان اللفظ المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه وكذا يلزم ان يكون المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصيته واحد من المعنيين المذكورين لانه ان اريد الاقرب
كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز ايضا لانه ليس فيه استعمال اللفظ في الموضوع له وان اريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم يستعمل في المعنى المدلول عليه بالاشارة
فان قيل سلمنا ان المعنى الثاني عبارة عن الاول فلابد ليل قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول فان التقسيم الاول لايتناول
المجاز واما كون الضميرين راجعين الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن الاول فلابد ليل قوله وان كان باعتبار استعماله فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه آه فان
هذين التقسيمين يتناول المجاز قلنا اللبارة في باعتبار انما وقع ههنا لمطابقة ولاشك ان التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع له يتناول المجاز فليتامل
قال واما الاقسام الخارجة من التقسيم آه **اقول** اعلم ان المفهوم من نقل الشارح رحمه الله تعالى هذه العبارات المختلفة من الامام فخر الاسلام ثم قوله بعد ذلك وعدم الالتفات
الى العبارات واختلافها من داب المشائخ لان اختلاف هذه العبارات حال عن ذلك بل تسامح فيها كما صرح به شراح كلامه وليس كذلك بل في كل منها فائدة
لو وقع التعبير بغيره لفاتت تلك الفائدة فلنحقق في هذا المقام ليحصل في ضمنه ما هو المرام فنقول وبالله التوفيق ان الشيخ رحمه الله تعالى قد اختار في النظم تقسيما
يعم نظره ويجمع ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى افهام السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري
على قانون الوضع يستدعي اولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته عليه اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع تقسيمات اربع
رابعتها لا الثاني فانه متضمن كما سياتي ثم انه لغاية اهتمامه بتفهيم الكلام تعرض اربع مرات بهذه الاقسام مرة اولى باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الاربع المذكورات
وثانية باعتبار تعداد كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثة باعتبار مفهوم كل قسم منها وذكر ماخذها ورابعة باعتبار بيان كل قسم من اقسام التقسيمات المذكورة
وترتيبها ثم لما كان المقصود الاصلي في اقسام القسم الرابع فهم المعني لما عرفت انه آخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل باقسام السابقة
اما الدلالة والاقتضاء فظاهر واما العبارة والاشارة فلما سياتي ان العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الايماء الى معنى لم يقصد اصالة ولذا عبر
عن الاقسام من قصد ضبطه للكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال بالدلالة والدال بالاقتضاء ناسب ان لايعتبر في القسم النظم بل الوقوف ناسب
ان يقيم لفظ المعرفة لان لها مزيد اختصاص باقسام يعتبر في مقسمها الوقوف بلا مرية فلذا قال والرابع في معرفة وجوه الوقوف وفي تعداد اقسام كل تقسيم بقوله
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه وفي تعريف الاقسام للاولين بقوله الاستدلال بعبارته والاستدلال باشارته وللاخيرين بقوله
الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفي بيان احكام الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والسر في ذلك قد عرفت
ان القسم الرابع لايحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى كل قسم منه باسم على حدة كما يسمي في غيره بل يعتبر عن ذلك الاقسام في كل
مقام بما يناسب ذلك المقام اما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التي مناشئ التقسيمات فالمناسب له ان تعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه
الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات واما الثاني فلان ذلك المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت ان النظم لايسمى باعتبار الرابع باسم لكن الاستدلال لما كان سببا
للوقوف على المراد مناسبا للنظم لان الاستدلال لايكون الا به وربما كان باعتبار معناه عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام واما الثالث فلان
ذلك المقام مقام التعريف فالمناسب لان يعرف كل قسم بما يليه وقد عرفت ان العبارة والاشارة اقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فناسب ان يذكر
بالاستدلال المناسب اللفظ والدلالة والاقتضاء اقرب الى المعنى من الاولين فناسب ان يذكر بالثابت المناسب للمعنى واما الرابع فلان ذلك المقام

مقام بیان احکام الاقسام فیناسبہ ذکر الوقوف علی المراد لکونہ ملایا للاحکام فظہر ان اختلاف العبارات لم ینشأ من عدم الالتفات بل لتضمن کل منہا فائدۃ بحسب المقام یدرکہا
من وقف علی ما ذکرنا من ذوی الالباب قال وذکر فی تفسیرہا ما ہو صفۃ للمعنی کالثابت بالنظم آہ اقول ای ذکر فی تفسیر الاقسام الخارجۃ من التقسیم الرابع ما ہو صفۃ اللفظ
لکن لا بالعبارۃ المذکورۃ ہہنا بل ہی نقل بالمعنی کما یظہر من النظر فی الاصل قال قد ثبت اغراض مختلفۃ یقتضی اعتبار کیفیات وخصوصیات اقول المراد بالاغراض المختلفۃ
مثل التحقیر والتعظیم واظہار البلاغۃ والذکاء ونحو ذلک وبالکیفیات والخصوصیات مثل التنکیر والتعریف والذکر والحذف ونحو ذلک فان روعیت الی الکیفیات
والخصوصیات مع حسب الاغراض المختلفۃ الحادثۃ علی ما ینبغی لا بقدر ما ہو الواقع لاقتضائہ ان لا یکون البشر بلیغا لانہ غیب لا یطلع علیہ الا اللہ تعالی بل الطاقۃ البشریۃ
فان المتکلم بعد حصول لہ ملکۃ یقتدر بہا علی تالیف کلام بلیغ اذا غلب علی ظنہ ان المقام الفلانی یقتضی عشر خصوصیات مثلا فان راعاہا فی کلامہ یکون کلامہ بلیغا و
ان ترک شیئا منہا او زاد علیہا لا یکون بلیغا وان کان المتکلم بلیغا وان غلب علی ظنہ ان المقام یقتضی تعریۃ الکلام عن الخصوصیات یجب علیہ ذلک حتی
اذا اعتبر شیئا منہا فیہ لا یکون بلیغا وبالجملۃ بلاغۃ الکلام عبارۃ عن مطابقتہ لمقتضی الحال والمعتبر فی کلام البشر رعایۃ مقتضی الحال بقدر الوسع فان المقام یا فی
الاعتبارات یجب رعایتہا کذلک بقدر الوسع وان اقتضی الانقص یجب کذلک وان اقتضی عدم رعایتہا یجب ترکہا بالکلیۃ وہذا نوع من الاعتبار
المناسب کما صرح بہ المحققون من شراح المفتاح وفی کلام اللہ تعالی رعایۃ بقدر ما فی نفس الامر فانہ عالم بجمیع الکیفیات وکمیاتہا فیراعی ما یجب
رعایتہ ما زید ولا انقص ولہذا کان القرآن معجزا ای یمتنع معارضتہ للبشر ووجود کلام اوفی منہ بتادیۃ الاغراض فبطل ما قیل یفہم منہ ان المتکلم اذا راعی فی کلامہ
بعض مقتضیات الاحوال مع قدرتہ علی رعایۃ الاکثر لم یکن کلامہ بلیغا وانہ ظاہر خلافہ فان احوال البلغاء فی ایراد الکلام متفاوتۃ فتارۃ یقفون فی مقام التنافر
والتفاخر فیرومون تادیۃ کلامہم موشحا بمقابل السحر فیراعون فیہ ما یبقی طاقتہم من غیر اہمال نکتۃ واخری بالمحاورات علی مجاری العادات فیکتفون بحصول المطابقۃ
بمقتضی الحال فی الجملۃ وان لم یکن فی الدرجۃ الاعلی مع ان کل کلامہم بلیغ ولا یخفی ان اللہ قادر ان یاتی بکلام اوفی بتادیۃ الاغراض مما انزل خصوصا
سوی القرآن فتدبر دستقم ومقصود المشایخ من قولہم ہو النظم والمعنی جمیعا دفع التوہم الناشی من قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی قال ہذا مرتبط بقولہ کما قالوا
القرآن ہو النظم والمعنی وارادوا بہ النظم الدال علی المعنی وما بینہما من تتمۃ الاول ومتمماتہ فان قیل القول بانہ اسم للنظم الدال علی المعنی یدفعہ ایضا قلنا نعم الا انہ
مشعر بعدم کون المعنی رکنا اصلیا فلا یلائم غرض ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ والمقصود توجیہ کلامہ فان قیل لا وجہ لکونہ رکنا فضلا عن کونہ اصلیا لما عرفت
ان معنی النظم والمعنی الدال علی المعنی بالضرورۃ قلنا لما کان المقصود من وضع اللفظ افادۃ المعنی کان المعنی ہو المقصود واللفظ وسیلۃ الیہ فاعتبر رکنیۃ اللفظ
نظرا الی الظاہر والمعنی نظرا الی الحقیقۃ ولرجحان الحقیقۃ علی الظاہر اعتبر رکنا اصلیا فان قیل الرکنیۃ منافی الزیادۃ کما سبق وسیاتی عدم تغیر الاسم والرسم
بانتفائہ فان من الاجزاء ما لا یتغیر بانتفائہ اسم الکل ورسمہ کالید والرجل مثلا من زید بخلاف الراس فلا منافاۃ فی قال المصنف مراد من النظم ہہنا اللفظ اقول
یعنی ان مراد القوم بالنظم فی ہذا المقام ہو اللفظ وانما احتاج الی بیانہ لانہ ذکر فی المتن النظم فی سیاق بیان اللفظ فی جوابہ فورد علیہ ان حق العبارۃ ان
یقال لما کان القرآن نظما دالا علی المعنی قسم النظم آہ فردہ بان مراد القوم ہہنا بالنظم ہو اللفظ واختیارہم النظم علیہ لرعایۃ الادب فتقسیمہ تقسیمہ وانما قال ہہنا
لان النظم قد یطلق ویراد بہ الشعر والمعنی المصدری واللفظ المرتب کما ذکر فی شرح واحترز بہ عن آرائہا وہذا یدفع توجیہ الایراد الثانی لان سوء الادب
الحاصل الی استعمال ما کما فی اللفظ باق کما سیاتی بیانہ قال لا یقال النظم علی ما فسرہ المحققون آہ اقول حاصل السوال ان مراد القوم بالنظم لا یجوز ان یکون
اللفظ لان المحققین منہم فسروہ بالتعیین واللفظ لیس شیئا منہا وحاصل الجواب ان طرق المجاز غیر محصورۃ فانہم ارادوا بہ ہہنا اللفظ مطلقا من قبیل اطلاق المقید
علی المطلق کما فی المشفر بقرینۃ اطلاقہ علی المفرد حیث قسموہ الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک اللہم الا ان یحمل اضافۃ الاقسام الی النظم علی کونہ لادنی
ملابسۃ باق ایراد الاقسام المتعلقۃ بالنظم فحینئذ لا یراد بہ مطلق اللفظ بل المنظوم قال کما ان اللفظ یطلق آہ اقول منشأ السوال قول المصنف رحمہ اللہ تعالی
لان اللفظ فی الاصل اسقاط شیء من الفم وحاصلہ ان اللفظ کما یتضمن سوء الادب بالنظر الی الاصل کذلک النظم یتضمنہ بالنظر الی الاصل لانہ ایضا یطلق
علی الشعر والجواب ان اطلاقہ علی الشعر لیس بالنظر الی الاصل بل بالنظر الی العارض فانہ حقیقۃ فی جمع اللؤلؤ فی السلک ثم استعمل فی الشعر مجازا بخلاف
اللفظ فانہ حقیقۃ فی الرمی ابتداء قال لان مبنی النظم علی التوسعۃ آہ اقول یعنی ان بناء النظم علی التوسعۃ والتیسیر فی الصلوۃ وغیرہا اما الصلوۃ فلقولہ تعالی
فاقرؤا ما تیسر من القرآن اذا حمل علی ظاہرہ واما غیرہا فلما قالوا انہ انزل اولا بلغۃ قریش لکمال فصاحتہا فلما تعسرت علی سائر العرب نزل التخفیف
سوال النبی علیہ السلام وسقط وجوب رعایۃ تلک اللغۃ حتی جاز للکل ان یقرأ بالکل فلما جاز للعربی مع کمال قدرتہ علی لغتہ ان یقرأ بلغۃ غیرہ من العرب
فلغیر العرب مع عجزہ اولی قال ورخصۃ الاسقاط لا تختص بالعذر اقول فیہ بحث لانا لا نسلم کون ہذہ الرخصۃ اسقاط بل رخصۃ ترفیہ وتخییر ولو کان کذلک
لما جاز العمل بالعزیمۃ فان من احکام رخصۃ الاسقاط ان یاثم العامل بالعزیمۃ کما فی المسافر المتم للاربع ولابس الخف الغاسل للرجل وہہنا لیس کذلک
اذ لو قرأ بالعربی یجوز وسقط الغرض بہ بالاجماع بل ہو اولی لسلامتہ عن الخلاف قال وقد تکلم بکلمۃ او اکثر اقول ای ترجمۃ کلمۃ او اکثر فان اشتراط
عدم التاویل وعدم الاحتمال للمعانی انما ہو فی الکلمات القرآنیۃ لا فی الالفاظ العجمیۃ قال فان قیل ان کان المعنی قرآنا یلزم عدم اعتبار النظم فی القرآن
آہ اقول منشأ السوال قول المصنف رحمہ اللہ تعالی بل اعتبر المعنی فقط بعد قولہ وقد روی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی انہ لم یجعل النظم لازما فی حق الصلوۃ

بل اعتبر المعنى فقط لا يخلو اما ان يكون المجرد قرآنا عنده او لا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القرآن وهو محال لان النظم انفس القرآن بناء على التحقيق او جزؤه
بناء على التسامح وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه عدم صدق الحد عليه وهو ايضا محال لانا قد حققنا انه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه عدم
فرضية القرآن في الصلوة لان النظم الذي هو قرآن بالاجماع لم يجعل فرضا في الصلوة وما اكتفى به اذا لم يكن قرآنا يلزم ذلك بالضرورة وتقرير الجواب ان نختار اولا
الشق الاول والالزمان انما يلزمان اذا لم يعتبر الامام للنظم خلفا وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف
تقديرا ان لم يكن تحقيقا ونختار ثانيا الشق الثاني واللازم المذكور انما يلزم اذا تعلق جواز ا(ل)صلوة بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له ولعل ذلك الدليل ان الظاهر ان من في الآية للتبعيض بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض
الافاضل ان بعض ما تيسر من القرآن نوعان بسيطي كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير
عجز لعموم البعض لهما **قال** ويثبت الحكم في المجاز بالقياس **اقول** لا يقال الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما
يلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلوة لا معناه الظاهر والمعنى والله اعلم اقيموا الصلوة ما تيسر من
الصلوة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خص منه البعض هو ما دون الآية وسيأتي انه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قال** قال فخر الاسلام
رحمه الله تعالى لان ما قاله ظاهر يخالف كتاب الله تعالى **اقول** فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلا حاجة الى الاستدلال وان ثبت
لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين
على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين اولم يكن لهم آية ان يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين فقرأه عليهم ما كانوا به
مؤمنين والضمائر كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل هو الظاهر من النظم فان غيره تعقيد لفظي وهو يخل بالفصاحة على ما عرف في موضعه على ان تاويل البعض
لا يلزم غيره في دفع ما هو الظاهر وجعله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه نزل بجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية
وبالنظر الى قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حالة المناجاة
والاشتغال ابعض خاص مذهب بالرتبة ويحمل الاول على تقدير تعلقه نزل من غير حالة الصلوة **اقول** الرجوع لم يثبت نعم ابل نقله واحد من العلماء ان
كان هو الاصح فالتحتج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه لما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين الى آخره
فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا بمعنى كون معناه خلاف الظاهر ولذا قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال
وليس بواضح بل الظاهر ما اختاره وهو ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان ايضا مجازا لكنه كاد ان يليق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الزبر لا يفهم منه
الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في رؤوس الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل به ما ذكر بقوله ولئن سلم فبالنظر اليه
لا يجوز آه فتدبر واستقم **قال** وفخر الاسلام رحمه الله تعالى قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ آه **اقول** يعني انه قدم التقسيم باعتبار الظهور
والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظرا الى ان متعلق التقسيم الاول مقدم على متعلق التقسيم الثاني لان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ
بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا وتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور او الخفاء بمراتبهما وهو معنى جعله موضوعا له ولا شك ان
الاول مقدم على الثاني لترتب الثاني عليه فالتقسيم المتعلق بالاول يكون مقدما على التقسيم المتعلق بالثاني بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك
التصرف المنقسم الى نوعين ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى التصرف في المعنى ويؤيده قوله حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل
اللفظ فيه فالتقسيم المتعلق به يكون مؤخرا عن التقسيم بهما بالضرورة اعلم ان الامام فخر الاسلام قال هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال
ذلك النظم وجريانه في باب البيان واراد ان البيان نوعان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة وهو المراد في قوله في وجوه البيان ونوع يعتبر
بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله وجريانه في باب البيان وما قيل المعرفة اذا اعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول فليس بكلي
كما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى واما المصنف رحمه الله تعالى ففسر البيان الاول بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال ولما ورد عليه انه غير
الوقوف على المراد فسر الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما اولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه باي طريق كان فهي بكيفيتهما متقدمة على الاستعمال
المتقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية واما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة الا الذي بحسب الاستعمال
ما في الصريح والكناية فلا بد ان يقدم اقسام الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان
لكونه مسببا عنها ولهذا قلت في مرقاة الوصول الثالث باعتبار دلالته عليه وضوحا وخفاء **قال** لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد آه
اقول اراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة ما سبق من كون التقسيم باعتبار الوضع لا يقال فحينئذ يشكل قوله ترجح البعض على الباقي فهو المأول لان
الترجح في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد وراءه وخبر الواحد لانا نقول سيأتي ان العدد ومن اقسام الوضع هو في المشترك انه يرى
ترجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **قال** والاقرب ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى

وههنا عبارة عن الوضع الى آخره **اقول** فان قيل فما فائدة ذكر العينية والهيئة بل الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهي ان الوضع كما انه نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ الذي بإزاء المعنى المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم غير صفة نحو رجال وسلمين مسلمات فهو جمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معيّن للمعنى وهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين مثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فترك دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود لما عرفت ان اكثر الحقائق والدالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه القاعدة اللطيفة **قال** عبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي طرق استعماله الى آخره **اقول** يعني عبر فخر الاسلام عن التقسيم الثاني على راي المصنف والا فقد عرفت انه عبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه البيان بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تفسير الوجوه في التقسيم وفسرها في الثلاثة الباقية بالطرق ولعل ذلك لوضوحه في الاول اذ المعنى لطرق النظم صيغة ولغة كما لا يخفى فالظاهر ان تفسير الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظائر ذلك اكثر من ان يحصيها العبارات **قال** وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الى آخره **اقول** اجاب عنه بعضهم بمنع الوضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين لمعنيين ووضع تعدده في الاسماء الجنسية المنقولة الى العلمية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ بإزاء المعنى او لا وبعضهم بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص او النوع او اريد في المقسم اللغوي او ان لا يتخلل بين الوضعين نقل وكلاهما فاسد اما الاول فلاقتضائه ان لا يكون المنقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق كما تقرر في موضعه واما الثاني فلعدم انفهامه من اللفظ بل الصواب ان يقال لا نسلم انها ليست من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق ولو سلم فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رعاية جميع القيود المميزة له على الاطلاق بل تمييزه عن باقي الاقسام وهو يحصل بهذا القدر بلا مرية ولو سلم فالمقصود من اطلاق قوله وضعا متعددا وتمثيله بالعين ثم قوله وضع تارة وتارة ان يكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون لبعضها رجحان على الآخر فحينئذ يخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول اليه فرع عليه **قال** والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق الى آخره **اقول** يعني ان قوله وضعا واحدا لتحقيق حقيقة العام والعام ايضا مفهومه لاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وتخرجه بقوله مستغرق بجميع ما يصلح له لانه غير مستغرق له على ما يجيء في مباحث المشترك انه لا عموم له فيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف المجاز العقلي وقيل يرى قريبا ولكنه في غاية البعد اذ اللفظ لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى لا ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به احدها وهو مستغرق بجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستغرق بجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد وليس بشيء لانه بالنظر الى احدها ليس بمشترك كما ذكره قبيل قوله والاقرب والكلام فيه وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه وهو صالح لجميعها مع انه ليس بشرط في صورة النفي فان قولنا غير مستغرق بجميع ما يصلح له اعم من ان يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وان لا يكون ما يصلح له ابتداء كما قالوا في تعريف العلم بصفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ان يتناول التصورات لان عدم احتمال النقيض اعم من ان يوجد او لا **قال** فان اريد المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول الى آخره **اقول** في كل من السؤال والجواب بل في وجوب الثاني ايضا بحث لان معنى العموم على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر ففيه امران احدهما كل واحد والآخر شرط الانفراد والاول يجري في المشترك لما سيجيء من امتناع تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو شرط الانفراد بل لا يتعلق الا بواحد منها فقط فلا يصح قوله في السؤال والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل والثاني لا يجري في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد وان كانت مفردة او جماعة جماعة وان كانت مركبة سواء كانا مجتمعين او منفردين عنه فلا يصح قوله في الجواب فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة الى آخره ولا قوله في الجواب عن السؤال الثاني فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل فان قيل هذا انما يصح في الجمع المنكر في الفرد على قول من جعله موضوعا للجنس واما على من جعله موضوعا للفرد المنتشر فلا لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فالمشتمل في فردين لا ينتفي التخصيص فينبغي الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في بحث المشترك ان التخصيص ههنا ليس تخصيص الشيء بالشيء بل تخصيص الاثبات وهذا لا يقتضي ان لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتأمل **قال** والمراد بالوضع للكثير **اقول** المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكب المصنف من كون كل من العام والمشترك واسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله ان الكلام في الكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة فكأنه قيل لان يحصل الكثير وقيل ان اللام صلة له ويجعل الكثير اعم من الكثير في نفسه بان يتعدد الوضع والكثير بحسب جزئياته وسيأتي ان الشارح رحمه الله تعالى قد اعترف فيما نقل ان تكلف لا يقال العشرة مثلا موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد العشرة ليست مثل

صدق الرجل علی کل فرد من افراد الرجال فمعنی قوله المجموع وحدان الکثیر وقوله او جزء من اجزاء الموضوع له مسامحة وانما هو جزء من اجزاء ما صدق علیه الموضوع له لان لفظ العدد لکونه لا یعتبر الکثرة فی مفهوم جمیع اسماء فوق الواحد من العدد فکون اللفظ موضوعا لما ذکر وصادق علی ما ذکر لا ینافی ان یحمل مفهومها علی الکثرة فتدبر

قال المعتبر هو الاجزاء المتفقة فی الاسم کآحاد المائة اقول فان کل واحد من تلک الآحاد یصدق علیه انه واحد من المائة کما یصدق علی کل فرد من افراد الانسان انه انسان فیناسب تلک الاجزاء جزئیات مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلک المفهوم قال کیف ولم یستعمل الا فیما وضعت له بالوضع الشخصی اقول فان قیل لا ینافی هذا ما سبق من قوله وهذا معنی الوضع النوعی لذلک قلنا لا لان المستعمل فیه نفس النکرة والعموم انما یستفید من وقوعها فی سیاق النفی فکان الوضع قال کل نکرة وقعت فی سیاق النفی فهو لنفی کل فرد فان قیل اذا افادت العموم بالوضع النوعی هل لا یکون مجازا فانه ایضا موضوع بالوضع النوعی قلنا لا لما عرفت ان الوضع النوعی احدهما مختص بالحقیقة والآخر بالمجاز وما نحن فیه من الاول قال لا لما یتضمنها الآ

من الآحاد اقول حصول هذا الاحتراز ایضا مبنی علی التحقیق الذی ذکرنا من عموم صورة النفی فلا تغفل قال وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظا ومعنی مستغرق آه اقول یمکن ان یکون مجرورا صفة کثیر کما قیل معنی استغراق الکثیر لا ان یکون شیء مما تناوله اللفظ خارجا عن ذلک الکثیر قال و علی هذا التقدیر آه اقول یبنی علی تقدیر کون الجمع المنکر عاما عند من یقول باستغراقه وتلخیص الکلام ان بعض العلماء لم یشترطوا الاستغراق فی العموم ولم یقولوا بالاستغراق فی الجمع المنکر وان قالوا بالعموم وبعضهم شرطوا فیه ولم یقولوا به فیه وقالوا به فیه وبعضهم شرطوا فیه وقالوا به فیه ولا یمکن للثانی فلیتامل قال وفساده بین اقول فساده لیس ببین لان المصنف رحمه الله تعالی قد اختار فیما سیجیء ان العام الذی اخرج بعض افراده بغیر مستقل حقیقة فی الباقی مطلقا والذی اخرج بمستقل حقیقة من حیث التناول ومجاز من حیث الاقتصار فلما اختار هناک ان العام المخرج عنه بعض افراده حتی لم یبق فیه الاستغراق حقیقة فی الباقی وظاهر ان انتفاء الاستغراق بموجب استغراق العموم لانه شرط فیه عنده وجب ههنا التعرض له بدرجته فی الواسطة لانه موضوع للکثیر بوضع واحد ولیس بخاص ولا عام ثم سیعترض الشارح رحمه الله تعالی علی مختار المصنف رحمه الله تعالی هناک فلو اراد الشارح رحمه الله تعالی الاشارة الی ذلک کان حق العبارة ان یقول اراد بقوله ونحوه کل عام مقصور علی البعض وسیتبین فساده تامل ولا تغفل قال او التامل فی الصیغة کما فی ثلثة قروء اقول بیانه ان الحنفیة حملوا القرء علی الحیض دون الاطهار خلافا للشافعیة لانهم حملوا فی نفس جوهر الکلمة فوجدوها قد وضعت لمعنی الاجتماع حتی ان القراءة انما سمیت قراءة لاجتماع الحروف او الکلمات بل القرینة ایضا علی ما قیل محمولها علی معنی یناسب الاجتماع وهو الحیض المجتمع فی الرحم دون الاطهار قال قید بذلک ان المضمر خارج عن الاقسام وکذا اسم الاشارة اقول لا یخفی ما یرد علی ظاهر عبارته وتوجیهها ان المصنف رحمه الله تعالی لما اراد ان یقسم الاسم اولا الی الصفة والعلم واسم الجنس یکان الضمیر واسم الاشارة خارجین عن هذه الاقسام قید الاسم بالظاهر لاخراج المضمر واراد بغیر اسم الاشارة بقرینة التقسیم ولا یمکن ان یراد بالاسم الظاهر ما یقابل المشترک حتی یشملهما ایضا لانه لا اصطلاح فیه فبطل ما قیل زعم العلامة ان هذا تقسیم الظاهر فی مقابلة المضمر ثم اخرج عنه اسم الاشارة ایضا والحال ان المضمر اسم وکذا اسم الاشارة وهما معرفتان ویصدق علیهما حد المعرفة وکل ما هو لا یخرج عن هذا التقسیم لانه خارج بجمیع الاسماء لکونه دائرا بین النفی والاثبات فالمراد بالظاهر ما یقابل المضمر یعم یرد علی الشارح رحمه الله تعالی انهما کما اخرجا عن الاقسام فقد خرج عنها الموصولات ایضا فما وجه الاقتصار علیهما لا یقال انها داخلة فی العام لان المراد بالعام ما وقع قسما من الصفة واسم الجنس والموصول ولیس منها والقول بجواز کون التقسیم اعم من المقسم من وجه کلام ظاهری قال وقائل ان یقول هذا التفسیر لا یصدق الا علی صفة آه اقول هذا الاعتراض انما یرد علی توجیه الشارح کلام المصنف رحمه الله تعالی لا علی ما افاده عبارة المصنف موافقا لما تقرر عند الجمهور وتحقیقه موقوف علی مقدمة لیتقرر علیها رای الشارح وسائر المحققین وهی ان الاسم قد یوضع لذات مبهمة باعتبار معنی معین هو المقصود فیترکب مدلوله من ذات مبهمة لم یلاحظ معها خصوصیة اصلا ومن صفة معینة مقصودة فیصح اطلاقه علی کل متصف بتلک الصفة ومثل یسمی صفة وذلک المعنی المعتبر فیه یسمی مصححا کضارب ومستخرج وافضل وعطشان ونحو ذلک ویلزم ذکر موصوف معه لفظا او تقدیرا تعیینا للذات التی قام بها المعنی وقد یوضع لذات معینة ولا یلاحظ معها شیء من المعانی القائمة بها فتکون اسما لا یشتبه بالصفة قطعا کالفرس والجمل ونحوهما وقد یوضع لها ویلاحظ فی الوضع معنی له نوع تعلق بها وذلک علی قسمین الاول ان یکون ذلک المعنی خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا للتعیین والاسم اجزاء به کاحمر اذا جعل علما لذات فیه حمرة وکالعابة اذا جعلت اسما للذات الاربع فی انفسها وجعل هو باسببا لوضع الاسم اجزاء من مفهوم اللفظ الثانی ان یکون ذلک المعنی داخلا فی الموضوع له فیترکب من ذوات معینة ومعنی مخصوص کاسماء الآلة والزمان والمکان والذابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع دبیبها وهذان القسمان ایضا من الاسماء ولا یقعان صفة لشیء لکن ربما یشتبهان بالصفة والقسم الاخیر اشد التباسا لان المعنی المعتبر فی الوضع داخل فی مفهوم کل منها واستدل علی ان المقصود هو المعنی او الذات بان الاول لا یوصف ویوصف به والثانی بالعکس اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله تعالی لما اراد ان یبین الصفة بحیث یمتاز عن الاسم المشتبه بالصفة جعل معنی المصدر مع تاخره عن الذات بالذات مقدما فی الذکر والاعتبار علی الذات المبهمة التی یدل علیها وزن المشتق اشارة الی المقصود الاصلی فی الصفة هو المعنی المصدری وانما یلاحظ الذات ضرورة قیام المعنی به وقد نبه علی هذا القصد من التبعیة بادخال مع علی وزن المشتق الدال علی الذات فان مع کثیرا ما یدخل التابع کما فی قوله تعالی ان الله مع الصابرین وغیر ذلک حیث قال الاسم الظاهر ان کان معناه عین ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة فجعل مع متعلقا بوضع وزن المشتق منه رجا تحت الوضع واراد بما وضع له المشتق منه

المعنی المصدری فیما وضع له وزن المشتق الذات فکان کل من المعنی المصدری والذات داخلا فی الموضوع له لکن الاول بالقصد الاصلی والثانی بالتبع فکانه قال ان کان
معناه عین المعنی المصدری المقصود بالذات والذات المقصودة بالتبع فخرج الاعلام المشتقة نظرا الی المعنی الاصلی کاحمر لان المعنی المصدری لیس جزءا من الموضوع له
فیها لکنه لیس مقصودا بالذات بل الامر بالعکس لکن الشارح لما قصر النظر علی ظاهر وزن المشتق ولم یتنبه لما قصده الذات فارتکب الی التوجیه والاعتراض ما تری من
التمحلات والتعسفات حیث اسند الاحتراز عن اسم الزمان والمکان والآلة الی وزن المشتق بتقییده بوزن الفاعل والمفعول ولما ورد ان نحو اسماء الآلة لفظ
علیه التجأ فی دفعه الی الشیوع ثم رتب علیه الاعتراض بما لیس علی وزن الفاعل والمفعول والشجرة تنبئ عن الثمرة ثم ان المصنف ذکر اقسام الاسم المشبه بعضها
بالصفة حیث قال والا ای وان لم یکن کذلک وتلخیصه ان ما لا یوجد فیه المعنی المصدری اصلا او یوجد ولکن لا یدخل فی الموضوع له او یدخل ولکن لا یکون مقصودا
فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وکل من العلم واسم الجنس اما مشتق او لا فالعلم الذی لیس بمشتق هو الاسم المحض الغیر المشبه بالصفة کزید مثلا والمشتق
مشبه بها کاحمر ویدخل فیه علم الجنس لان التشخص اعم من الخارجی والذهنی والاسم الذی لیس بمشتق هو الاسم المحض الغیر المشبه بها اصلا کابل وفرس والمشتق هو مشبه بها
اشد اشتباها کاسماء الزمان والمکان والآلة ولا یخفی ان لیس المراد بکون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا الی المعنی العلمی بل الی الاصل المنقول عنه المعتبر فی حال
العلمیة فی الجملة ولهذا جوز النحاة دخول اللام علیه فاندفع قول التحریر ولا یخفی ان العلم لا یکون مشتقا آه ان اراد به الطعن کما هو الظاهر هذا ما تیسر لی من تقریر مراد
المصنف وتحقیقه بعون الله الملک الفتاح وحسن توفیقه **قال** قوله ان اراد منه المسمی بلا قید فمطلق مشعر بان المراد آه **اقول** لعله انما استفاد هذا الاشعار
من حمل المسمی علی الطبیعة النوعیة بملاحظة رجوع ضمیر اشخاصه فی المتن الی المسمی وقوله فی الشرح لان المطلق وضع الواحد النوعی فلیتامل **قال** لیس
کذلک للقطع بان المراد آه **اقول** یمکن دفعه بان المقصود الاصلی نفس المسمی دون الفرد وانما جاءت الفردیة بالنظر الی امر عارض مثلا فی قوله تعالی
فتحریر رقبة ارید بالرقبة نفس المسمی یعنی ان خصوصیة الفردیة لیست ملحوظة اصلا وانما جاءت من اضافة التحریر فانه لا یقطع الا علی الفرد کما یقال
نحو ادخل السوق واشتر اللحم ان المراد نفس المسمی والخصوصیة من القرینة ولهذا قیل انه فی المعنی کالنکرة **قال** قوله عند الاطلاق للتنابع قید ان تعیین
وعدمه والاحسن آه **اقول** اعلم ان المعانی الموضوع بها سواء کانت معانی الحروف والنکرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وکذا للمتکلم حال الاستعمال اذ الم
یفد کلامه مقصوده وکذا السامع لان الکلام فیما اذا کان عالما بالوضع والا لم یفد التخاطب معه والوقوف علی السوق بین المعرفة والنکرة لا تحصل الا بما قال
بعض الافاضل ان التعریف یقصد به معین عند السامع من حیث انه معین کانه اشار الیه بذلک الاعتبار واما النکرة فقد یقصد بها التفات النظر الی
المعین من حیث انه ذاته ولا یلاحظ بها تعینه وان کان معینا فی نفسه لکن بین مصاحبة الیقین وملاحظة فرق جلی ومهد فی تصویر ذلک مقدمة
هی ان فهم المعانی من الالفاظ بمعونة اللفظ والعلم به فلا بد ان یکون المعانی المقصودة ممتازا بعضها عن بعض عند السامع فاذا حل باسم علی معنی فاما ان یکون ذلک
الاعتبار ای کون المعنی معینا عند السامع متمیزا فی ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول یسمی معرفة والثانی نکرة والمصنف رحمه الله تعالی اشار الی هذا التحقیق
حیث لم یجعل الاطلاق الاستعمال بقرینة ذکر السامع وجعل عند الاطلاق وللسامع قیدین للتعیین وعدمه کما اعترف به الشارح رحمه الله تعالی واراد بقوله
اذ لا فرق بین المعرفة والنکرة فی التعیین عند الوضع انما الافتراق بالتعیین فی المعرفة وعدمه فی النکرة عند الواضع لانهما مستویان فیه بالنظر الیه وبقوله لانه
اذا قال جاءنی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للمتکلم انه یمکن ان یکون کذلک لکن الواضع لما لم یعتبر التعیین بالنظر الیه فی المعرفة لم یلتفت الی ذلک التعیین بل بالنظر الی
السامع لانه المعتبر عند الواضع فکان المصنف قال المعرفة ما وضع معتبرا للواضع تعیینه عند السامع حال الاستعمال والنکرة ما وضع لشیء غیر معتبر للواضع تعیینه عند
السامع حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم ان تعریف المصنف لما احسن مما نقل الشارح اما اولا فلان الموضوع له فیما ذکره فیما اختاره دون ما نقل الشارح
واما ثانیا فلانک قد عرفت ان مدار الفرق بین المعرفة والنکرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعیین والامتیاز عنده وعبارة المصنف یفیده دون ما نقل ثم
ان قول الشارح فالمعتبر فی التعیین وعدمه ان ذلک بحسب دلالة اللفظ الی آخره منظور فیه اما هذا القول فلانه وان کان مسلما فی نفسه لکنه لا ینافی ما ذکر
المصنف کما تحققه واما قوله بجهالة الاطلاق فلما عرفت ان مراده بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بکونه معتبرا لانه ماخوذ فیما استحسنه من التعریفین واما قوله
دون الوضع فلما عرفت ان المراد انه لا سواء عند الواضع وهو مطابق للواقع واما قوله لا بما عند السامع فلما عرفت ان مدار الفرق فکیف لا یکون معتبرا واما قوله لانه اذا
قال جاءنی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للسامع ایضا فلانک قد عرفت ان هذا الامکان لا یکفی فی کون معرفة بل لا بد من اعتبار الواضع ذلک التعیین
وملاحظته والحمد لله ملهم الصواب والیه المرجع والمآب **قال** یرید ان تمایز الاقسام المذکورة **اقول** اعلم ان اکثر ما یکون باعتبار الحیثیات فی التقسیمات لتحصیل التباین
والاختلاف دون الاجتماع والائتلاف ولهذا قال الشارح رحمه الله تعالی فیما سبق فان قلت من حق الاقسام التباین والاختلاف وهو منتف فی هذه
الاقسام ثم قال فی جوابه علی انه لو جمع الجمیع اقساما متقابلة یکفی فیها الاختلاف بالحیثیات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارها ههنا سببا لدفع
توهم التنافی بین هذه الاقسام علی خلاف ما اشتهر بین الانام احتاج الشارح الی توجیه الکلام وتوضیح المرام فقال یرید ان تمایز الاقسام المذکورة لا بحسب
الذات یعنی انه لو کان کذلک لثبت التنافی وامتنع الاجتماع ولیس کذلک بل بحسب الحیثیات والاعتبارات محال یمکن الاجتماع بینها **قال** والکلام بعد
موضع نظر **اقول** نقل عنه انه للقطع بان الواقع موقع الجنس المشترک هو الموضوع للکثیر بان یکون کل واحد من الکثیر نفس الموضوع له لا اعم من ذلک

على ما هي مقتضى عبارته ولان تفسير الوضع للكثير بما ذكرنا مع تقييده اجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا لكلامه ولا دلالة للفظ عليه اصلا ولان الوضع للواحد
النوعي لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل مندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام النظم
صيغة ولغة لما ذكره في الماول اقول فيه نظر لما عرفت ان المصنف رحمه الله تعالى اختار ان العام المخرج بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي
معنى وضعيا بالضرورة لا كالماول على زعم المصنف رحمه الله تعالى ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا للكثير غير محصور عند من يقول به
لا تكلف وهو ان يراد انه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدم اجزاء الكثير وحينئذ فالمفرد ايضا كذلك بمعنى انه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان
من الفاظ العموم ما يقع للخصوص مع القطع بانه لم يوضع الا وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع للكثير غير محصور لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلا للاسم
الجنس خلاف الاصطلاح اقول فيه ايضا نظر لانه لم يجعلها مقابلا لاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فيه ايضا نظر لانه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس
بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف فان قلت اسم هو ام صفة ولانه جعل المطلق من اقسام الخاص ووضع للواحد النوعي
وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعله للمسمى بلا قيد لبعض المسمى غير معين ولا شك ان مثل رقبة مطلق ونكرة مع المراد منها واحد اقول فيه ايضا نظر لان الشارح
معترف بان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى ولذا اورد تعريف المعرفة والنكرة بحيث يشمل الاقسام كلها فليتامل
قال كالرجل والفرس اقول اللام فيها للعهد الخارجي والمعهود هو المنكر منها للقطع بانه الموضوع لواحد بالنوع كما مر ومن اقسام الخاص ودون المعرف
باللام لاستعماله في العهد وتعريف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره قال وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى الخ اقول لما جمع فخر الاسلام
بين مدخولي كل ورد عليه ان الثاني مستغن عنه فاعتذر بعضهم بان المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لنكتة ورد بان تلك
لان تلك النكتة انما تعتبر في المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بان المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسمي الخاص الحقيقي وهو
خصوص العين والاعتباري وهو غيره تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ورد بان ليس المراد جريه
جريانه فيها ان يختص باسم العين للقطع بعموم لفظ الحركات والعموم واشباهها وذهب الى ان المراد به ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واراد به ما ذكر
بعض المحققين ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في واحد متعلق لمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان انما يتصور في المعاني الذهنية والاعيان
ينكرون وجودها يعني ان المراد الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني قال الامام الغزالي الرجل
وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان اما وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما وجوده في
اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبته دلالته الى المدلولات الكثيرة واما
الوجود الذهني فيتحقق فيه ايضا العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار ان العقل ياخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل اذا رأى عمرا لم ياخذ منه صورة
اخرى بل عين ما اخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما فلا باس به قال وهذا التعريف لقسمي الخاص اقول هذا اشارة
الى تعريف فخر الاسلام للخاص بدليل قوله الآتي لانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان الحد ليس لمجموع
القسمين آه اما الحقيقي فيستفاد من قوله كل لفظ وضع آه فانه يتناول النوع والجنس ومعاني الافعال والحروف وقيل هنا اشارة الى القسم الثاني من
تعريف فخر الاسلام ورد بانه لو كان اشارة الى تعريف فخر الاسلام لوجب ان يشير الى الخاص الاعتباري من العين ايضا ويحتاج الى تاويل قوله هذا لانه
ذكر تعريفين على ذلك التقدير ولا يخفى انه انما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر فليتدبر قال وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين اقول
هذا هو التوجيه الوجيه الموافق لما اختاره الفاضل الآمدي في الاحكام قال والحق في ذلك ان يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو اللفظ الواحد
الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحوه الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده انه اللفظ الذي يقال على
مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة قال ولو فسر
بالحكم الشرعي الى قوله لم يبعد بعيدا جدا اقول لان الكلام ههنا في افادة الخاص المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك
والعجب ان هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المصنف كيف خفي على التحرير واما عبارة القوم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما
اريد به من الحكم الشرعي ففي غاية الحسن والرصانة لانهم لم يفرقوا بين افادته المعنى وبين افادته الحكم الشرعي كما فرق المصنف فتاتي لهم ذلك القول ودونه
قال واما الزيادة فيلزمكم من حمل القروء على الحيض اقول مقتضى قوله السابق ان يقول ههنا واما الزيادة فكما في الثالث الا انه لما ذكره في صورة
الكلام الالزامي فكانه قال واما الزيادة فكما اذا اطلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاث حيض وبعض قال اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص من حيث ليس كذلك
بل هو عام او واسطة اقول ان الكلام في الخاص فلان قوله في قوله تعالى ثلثة قروء متفرع على قوله الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعا واما الثاني
اعام او واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا يشترط الاستغراق عام وعند من يشترط واعترض عليه بان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي
فيما انتظمه وشمله فان انصرف عنه السوال من وجه اتاه من وجه آخر على تقدير ان يكون العام ظنيا او الجمع المنكر واسطة فهذا

المنكر خاص لانه قيد بمعلومات والمعلومات بي الشهران وعشر من الثالث فاشهر معلومات في قوة شوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا ابن اقول اما الجواب
عن قوله ان الخاص كما قطعي في معناه كذلك العام فهو ان الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذ لا
يصح اطلاق الثلثة على الاثنين وبعض بخلاف جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من يشترط والفريقان متفقان على كونه حقيقة في جملة
تخرج عنها البعض منها واما عن قوله على تقدير ان يكون العام ظنيا آه فهو ان قوله اشهر معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام في الخاص قال وعن الثاني بانه وجب تكميل
الحيضة الاولى آه اقول يعني لا نسلم انه لا يعتبر تلك الحيضة ويجب ثلث حيض وبعض بل يعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا ان الحيضة الواحدة لما لم يقبل
التجزية وجبت تمامها فلا يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالزام الزاما علينا ولا يتاتى للشافعي ان يقول مثل ما نقول لان الواجب
عنده ليس ثلثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب عليه ان يتخلص عما ذكر في نقصان العدد فظهر ان قوله وليس الواجب آه ليس له
دخل في الجواب وانما ذكر بيانا للواقع وتوضيحا للجواب فتدبر قال نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى في دفع ما اورد من المعارضة اقول اراد بالمعارضة المعارضة بطريق
القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم بعينه بان يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي
وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه ان يقال لا نسلم ان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلثة حيض وبعضا بل الواجب
بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وانت خبير بانه لا يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى ايضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال
بوجوب ثلثة حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه لكن لا بطريق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل بما مر انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابع فوجبت تمامها
ضرورة عدم التجزية فان قيل لا مذهب للمانع قلنا هو منات فيما سبق ايضا فينبغي ان يفيد الشافعي ايضا فليتامل قال قلنا دخول الامور المستمرة تحت
العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء آه اقول للسائل ان يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى
الحيض بل تضم اليه وقوع الطلاق قبل ذلك البعض فيحصل مجوز الطلاق وتضم اليه التحرز عن لزوم تطويل العدد فيحصل الموجب فان قيل او اطلق في آخر الطهر الحيض
فا جاء الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في سائر الاحوال مع كثرتها وقلة ذلك المادة قال الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر
اقول الظاهر ان كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيجيء
وبعد ما ثبت باي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من طريق المنطوق
والخاص منه فليتامل قال وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الاية آه اقول يعني ان قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها
اي بعد المرتين يقتضي ان يكون في قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعدد الطلاق ولا شك ان ذكره تعالى تارة بقوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن واخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالصواب ان قوله مرتين ليس قيد الذكر لما ذكر بل للطلاق فاما حال عنه او صفة له بحذف
الموصول مع بعض الصلة والاول اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه اظهر معنى ولعل اختيار الشارح رحمه الله تعالى ذلك
لهذا قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته يعني لبيان ان المشروع ان يوقع مرة بعد اخرى فهو لبيان الكيفية دون الكمية وان كان بيان
الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا اوقع بعد اخرى يكون اثنين لا محالة فلا ينافيه قوله الآتي تلثان لانه تفسير باللازم قال ان فعل الزوج
هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق اقول يعني ان ما فعله الزوج تخلص به المرأة بعد الافتداء سواء كان بلفظ الطلاق او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاهر واما
الثاني فيه لانه سبب النزول فان الاية كما سياتي نزلت في الخلع فدلت على تسميته طلاقا قال وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل اقول الزيادة
على النص عبارة عن اثبات امر زائد على ما يفيده النص تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط او علة وترك العمل بالخاص اقوى منها في الفساد لانه ابطال
لما يفيده صريح اللفظ بخلاف الزيادة قال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع اقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم
كون الطلقتين او احدهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ المال فحق العبارة ان يقال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين يجوز ان يكون كلتاهما
او احدهما خلعا وافتداء قال وبهذا يندفع اشكالان آه اقول اي بما قررنا من كلام يؤدي الى ان يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او
احدهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول ان الفاء في قوله فان خفتم يقتضي وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها للتعقيب فيقتضي وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها
وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثاني ان الخلع اذا كان طلاقا وهو مرتب على الطلقتين لزم كون قوله تعالى فان
طلقها بيانا لطلاق رابع لان بعد الثلث رابع بلا مرية ووجه انتفاء الاول ان قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق ان الخلع مندرج
تحت الطلقتين لا مغاير لهما فكيف التعقيب واليه اشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين ووجه اندفاع الثاني ان قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل
المرتب عليه انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء غايته انه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه اشار بقوله والمذكور
بعد الفاء آه ثم اقول يندفع به اشكال آخر ايضا وهو ان الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت
به لم يفد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع ما اشار اليه بقوله لانه

ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء انما افادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق الفاصل بالخلع فقد افادت مشروعية الخلع بالامرية لان الترتيب على الاعم يقتضى الترتب على الاخص بالعكس
قال لكن يرد اشكالان آه اقول يعنى يرد على التقدير الذى اندفع به الاشكال الاول اشكالان آخران احدهما انه افاد انه اذا ذكر الخلع فى قوله الطلاق مرتان وهو يقتضى ان
لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق الرجعى بناء على ما صرح به ان الخلع طلاق بائن وقال فى الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على ان مرتين قيد للطلاق كما مر
وثانيهما انه يقتضى ان لا يصلح التمسك بالآية فان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور فى الآية على هذا التقرير هو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب ان يكون بلفظ الخلع على ما هو
المأخوذ فى تعريفه واجاب عن الاول علامة فخر اصول فخر الاسلام وارتضاه الشارح بانه كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم اخذ المال اقول فيه بحث لان قوله تعالى الطلاق مرتان الا ان
يقيد بكونهما لا فى الاول لا يستقيم توجيه لى الرجعة والبائن هو على الثانى لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة ويمكن ان يقال يختار الشق الاول فى قول
قول المصنف ذكر الطلاق الذى يمكن ان يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لا نسلم ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى وانما هو على تقدير عدم الاخذ واجابوا عن الثانى بان الآية
نزلت فى المال على مال فانها نزلت فى ثابت بن قيس بن شماس رض وكان قد اعطى زوجته جميلة اخت عبد الله بن ابى حديقة على وجه الصداق وكان النشوز منها فجاءت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله لا اعيب على ثابت فى دين ولا خلق ولكن اكره الكفر فى الاسلام لشدة بغضى اياه فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته فقالت
نعم وزيادة فقال عليه السلام اما الزيادة فلا فاختلعت منه بها وكان ذلك اول خلع وقع فى الاسلام اقول فيه ايضا بحث لان سبب النزول ان اعتبر افاد وجوب تقدير لفظ الخلع فى
الآية لا الطلاق فيجوز ان يحمل على الفسخ كما زعم الشافعى اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة الذى زعمتم انه فى حكم الملفوظ بيانا ويمكن ان يقال دلالة ما ذكرنا من بيان
الضرورة على تقدير لفظ الطلاق اقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول على حمل الطلاق الذى جعل فى حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمال الدليلين
بقدر الامكان وهو اولى من اهمال احدهما فليتامل قال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم آه اقول يعنى يجاب عن الثانى بانا سلمنا ان المفهوم من الآية هو الطلاق على مال لكنه اعم
من الخلع لما ذكر ولا شك ان الاعم يصدق على الاخص ويحمل عليه وان ما يلحق الاعم يلحق الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعى لا يسلم اعميته من الخلع حتى لو سلمها لم يبق نزاع
فى الامرين المذكورين قال فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف آه اقول هذا سؤال عن اصل الكلام يعنى ما ذكرتم من التقرير مبنى على كون الفاء فى قوله تعالى
فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وذلك لان كونه للتعقيب يقتضى وجوب تقديم الافتداء او الخلع بالطلقة الثالثة وذا
يقتضى عدم جوازها قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات شرط حقيقة بل ترك العمل بفاء فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك العمل بالخاص اقوى فى الفساد من الزيادة ولهذا
ذكره الشارح بطريق الاضراب قلنا لو سلم فبالاجماع والحديث المشهور كحديث العسيلة قال يعنى لا نسلم انها لو كانت للتعقيب لزم الزيادة او ترك العمل بالخاص اقول وانما
يلزم لو وجب تقديم الافتداء او الخلع على الطلقة الثالثة وليس كذلك غايته الجواز ولا فساد فيه ولو سلم لزوم احدهما فانما هو بالاجماع والحديث المشهور وكل منهما قطعى يجوز النسخ
به اقول فى الاجماع بحث لانه لا ينسخ به كما انه لا ينسخ كما سياتى فى موضعه ان شاء الله تعالى قوله كحديث العسيلة فان ذلك الحديث كما سياتى قد ورد فى ثلاث طلقات
حلت عن الخلع قال لا يقال الترتيب فى الذكر لا يوجب الترتيب فى الحكم اقول يعنى لا يقال فى الجواب عن قوله فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف آه وحاصله
لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب فى الوجود كونه لمجرد العطف لجواز كونه للترتيب فى الذكر وهو لا يوجب فى الحكم وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه
من التوابع يفيد الترتيب فى الذكر فمخصوص وضع الفاء يجب ان يكون للترتيب فى الوجود قال واعلم ان البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة آه اقول ذكر
المحققون ان تفسير التسريح باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو القول المعول والمذهب الجزل قال وحينئذ لا دلالة فى الآية على
شرعية الطلاق عقيب الخلع اقول اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا باقية كما لا يخفى قال آه ان تبتغوا النساء اقول نقل عن الشارح انه قال ذكر الارادة تقرير
للمعنى لا لبيان الاحتياج اليها فى صحة حذف اللام اذ لا يشترط فى حذفهما من ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك ان تكرمنى وانما لم يحمله احد على حذف الباء
لانه لا معنى للاحلال بلا ابتغاء قال المص فلا ينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد الصحيح اقول ههنا ابحاث ذكرنا فى مرآت الاصول ولا باس نذكرها ههنا ونزيد عليها بعضا منها انه
الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق فى المال فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم
ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح بالمال فيقتضى
هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا للثبوت مما انتفى او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا
اذا اتحد الحكم والحادثة مدخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سياتى وههنا كذلك وعن الثانى انا لم نقيد وجوب المهر اذ كل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد
تقرره فى الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون مسبق فرض
المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعى فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر لا يجب المال قلنا فيه روايتان والاصح انه يجب ثم سقط اذ لا فائدة فى الوجوب لانه الزام له عليه فلا
اشكال عليها الثانية انه لا يجب ابتداء وهى بالمنافى للاشكال ودفعه ان العبد خارج عن خطاب قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتمليك قال
لكن المفوضة بلا مهر لا يصح آه اقول يعلم من هذا ان لفظ نكحت فى قول المصنف التى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها يجب ان يقرا بالصيغة المبنى للمفعول قال الباء
لفظ خاص اقول المناسب بكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا فى المفوضة نقل عن الشارح انه قال انما عدل عما ذكره غيره من ان الابتغاء
لفظ خاص لان الذى جعل فى المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه بالمال فلا بد من صرف ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى الى ما يبطل موجب الابتغاء

من حيث كونه متعلقا للباء قال مشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب اقول يعني انه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا قال مع ان الثابت في تضمين ليس بمقدر اقول هذا مرتبط بقوله عطف فان العطف وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا في تضمن اليه لايكون قرينة على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير قال وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب اقول هذا جواب عن قوله القرينة تعديته بعلى وقوله وما ملكت ايمانهم آه جواب عن قوله عطف وما ملكت ايمانهم آه وحاصل الجواب ان لفظ فرضنا يكرر ويراد بالثاني غير ما يراد بالاول وهو معنى الايجاب لتحصيل المقصود بلا لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة آه اقول يرد على ظاهره انه لو عدل عنه لما قال خص غرض المراد تقديره وجوابه انه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة في التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو بناء في كون مجرد الفرض حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا ظهر ضعف ما قيل ان الثابت الحجة على الشافعي تتوقف على مقدمتين احدهما ان معنى الفرض التقدير والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض لكون الفرض للاخيرين والاصوليون للاول فلا عدول فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة في معنى التقدير ولم يقل به المصنف بل قال بكون فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا في المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وكم بينهما فليتامل قال وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل آه اقول فيه بحث لان لفظ فرضنا من هذه الحيثية مركب فلا يكون خاصا لانه من اقسام المفرد على ما صرح به فيما سبق في مباحث القران حيث قال هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث انقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك قال وهذا التحقيق منه الا انه توقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب اقول يجب ان يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى ينبغي ان يكون مقدار المهر اذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ان اصل المهر الواجب هو المال قال تقدير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى آه اقول اعلم ان الشافعي ومحمدا رحمهما الله تعالى قد قرر دليلهما في مسئلة الهدم بحيث يتضمن الاعتراض على دليل الامام الاعظم ابي يوسف رحمهما الله تعالى اولا بالمنع وثانيا بالتسليم وقد اجاب عنهما اصحابنا لكنهم لم يحرروا السوال والجواب حتى ان الشارح رحمه الله تعالى وقد خلط بين السوالين والجوابين فلا علينا ان نحرر الكلام اولا ثم نربط كلام الشارح الى ذلك المحرر فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني بل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف رحمهما الله تعالى وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثاني انه لو هدم ما دونها لاثبت حلا جديدا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية في الحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انه مثبته لكن بعد وجود المنهيا وهو الثالث فلا يكون هادما ما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ترك بل باشارة حديث العسيلة حيث روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك [illegible] الحديث عبارة في اشتراط وطيه في التحليل لكونه سوقا له فهو ثابت به لا بالآية لان النكاح فيها بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطية لا الوطي كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجازي في العقد لجواز كونه حقيقة شرعية ولو سلم فاسناد الوطي اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطي الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام جعل عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتفى عدم العود فاذا انتفى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وفي الحديث والحديث مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل ان استدلالنا على المطلوب باشارة حديث استدل المصنف بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وايضا ثبت المحللية باشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه بعبارته ذمهما واثبات خساستهما لانه عليه السلام ما لعن الا لذلك اشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة فهذا الجواب عن قوله ولو سلم انه مثبته آه ان هدمه ما دونها لانه الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما [illegible] كونه هادما للتخفيفة بطريق الاعلى وهو معنى الدلالة فان قيل يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه حل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل الناقص كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من القاعدة ولم يكن زيادة للطلاق على الثلث ثم ما اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه اذا تاملت فيما ذكرنا من التحرير وامعنت النظر فيما صورناه باحسن التصوير تبين ان قوله ان لفظ حتى في قوله تعالى الى قوله بالاباحة الاصلية اشارة الى بيان بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطي الزوج الثاني آه اشارة

الی تسلیم ذلک منع ثبوت المطلوب وهو حرمة ما دون الثلث وقوله وجوابه ان المراد الی قوله حیث قال لاحقتے تنده فی لیس الجواب عن کلام الخصم بل بیان الکلام متفق علیه بیننا وبین الخصم وتوطئة لاثبات صحة اللازم والجواب عن ابطاله وقوله حل الذوق آه اثبات لها وجواب عنها وقوله وبقوله علیه السلام اثبات وجواب ایضا وقوله فیما دون الثلث یکون الزوج الثانی آه بیان لثبوت المطلوب واستبیان ذلک ان قوله وبقوله علیه السلام عطفا علی قوله بالحدیث المشهور لیس کما ینبغی لان حدیث اللعن لا یثبت استنباط الدخول بل محللیته باشارته وحرمة ما دون الثلث بدلالته ولهذا قال الامام فخر الاسلام وفی ذکر العود دون الانتهاء اشارة الی التحلیل وفی حدیث آخر لعن الله المحلل والمحلل له حیث عطف قوله فی حدیث آخر علی قوله فی ذکر العود واشار کلی انه ایضا دال بالاشارة هذا ما منحنی الله الملک الوهاب من توضیح المقام المشتبه علی کثیر من اولی الالباب والحمد لله بلغهم الصواب والیه المرجع والمآب **قال** وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالی جزاء آه **اقول** فیه بحث لان الایراد من قبل الشافعی ان کان کما یحتج فی دفعه الی مثل هذا التکلیف بل نقول ثبتنا قوله علیه السلام لا غرم علی السارق بعد ما قطعت یمینه انما اثبات حکم سکت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف لا یقال النص جعل القطع جمیع الموجب فاذا انتفی الضمان بالحدیث یکون بعضه وذا لا یجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب للموجبیة الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان ارید بالنص قوله تعالی فاقطعوا الآیة فاستفادته منه بالاشارة من غیر تعلق له باختصاص الکلام فیه وان ارید قوله تعالی جزاء کان هذا کلاما آخر غیر ما نقل عن الشافعی رحمه الله والمقصود تصحیحه **قال** حکم العام عند عامة الاشاعرة التوقف آه **اقول** هذا الفصل لبیان ما یفید صیغ العموم بالنظر الی الوضع اللغوی کما ان الفصل الاول لبیان ما یفید الخاص بالنظر الیه قال الآمدی فی الاحکام اختلف العلماء فی معنی العموم هل له فی اللغة صیغة موضوعة له مخصوصة به تدل علیه ام لا ثم نقل المذاهب فلیکن هذا علی ذکر منک اذ قد یقع الغلط بسبب الغفلة عن هذا **قال** ویصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس **اقول** ینبغی ان یحمل هذا علی التخصیص ابتداء لان التخصیص بهما بعد التخصیص بکلام مستقل موصول جائز بالاتفاق کما سیاتی **قال** والاخری بیان انه مشترک **اقول** لا یقال لیس فی کلام المصنف رحمه الله ما یشعر بالاشتراک لانا نقول سیاتی ان المصنف حاکی کلام الغیر بما هو قد صرح به فی کتبهم بالاشتراک فوجب ان یحمل الارادة فی عبارته علی الناشی من الوضع تحقیقا لمعنی الحکایة وسیاتی له زیادة بیان ان شاء الله تعالی **قال** فانه یطلق علی الواحد والاصل فی الاطلاق الحقیقة **اقول** لا یقال یلزم من ذلک ان یکون مشترکا لجواز ان یکون موضوعا للقدر المشترک بین الواحد والکثیر لانا نقول قول الشافعی رحمه الله تعالی فیما سیاتی علی ان یکون الجمع مجازا آه جواب عن هذا فلا تغفل **قال** والجواب عن الاول انه یحمل آه **اقول** لا یرد علیه انه اثبات اللغة فی الاولویة والترجیح مثل اورد علی استدلال المذهب الثانی لان الکلام ههنا فی اثبات الاجمال ونفیه ولا تعلق له بالوضع لانه لیس من اقسامه بخلاف الاستدلال الآتی فانه متعلق بالوضع کما سیاتی **قال** کان ابو سفیان واعد رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم **اقول** بیانه ان ابا سفیان بن حرب امیر مکة حین اراد ان ینصرف من حرب احد نادی رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم فقال یا محمد موعدنا موسم بدر فی العام القابل فقال صلی الله علیه وسلم ان شاء الله تعالی فلما دنی المیعاد خرج ابو سفیان مع اهل مکة ثم القی الله تعالی الرعب فی قلبه فندم علی الخروج فلقی فی الطریق نعیم بن مسعود الاشجعی فقال له ابو سفیان الحق بالمدینة فثبط المؤمنین عن الخروج للقتال ولک عشر من الابل فقدم المدینة والمسلمون یتجهزون للخروج فقال لهم ان الناس قد جمعوا لکم **قال** والجواب انه اثبات اللغة بالترجیح آه **اقول** قیل فیه بحث وهو انا لا نسلم ان فی الاستدلال المذهب الثانی اثبات اللغة بالترجیح وهو انما ادعی الارادة دون الوضع حیث قال وعند البعض یثبت الادنی وهو الثلثة فی الجمع والواحد فی غیره لانه المتیقن وکلام الشارح یؤید هذا حیث قال توضیح قوله لانه المتیقن لانه ان ارید به الاقل فهو عین المراد وان ارید ما فوقه فهو داخل فی المراد فیلزم ثبوته علی التقدیرین واقول المراد بثبوت الادنی فی عبارة المصنف رحمه الله تعالی ثبوته بحسب الوضع وکذا بالمراد فی عبارة الشارح رحمه الله تعالی فی ثلاث مواضع مراد الواضع فکانه قال ان اراد المستعمل الاقل فهو عین مراد الواضع وان اراد ما فوقه فهو داخل فی مراده فیلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع علی التقدیرین اذ علی الاول یکون نفس الموضوع له وعلی الثانی جزء منه بخلاف الکل فان کونه مراد الواضع مشکوک اذ ربما کان مراده البعض فلا یتناول الکل اصلا وذلک لان المصنف والشارح رحمهما الله تعالی حاکیان وکل من حکی هذا المذهب واستدلاله من الافاضل کالآمدی وابن الحاجب وشراح مختصره وغیرهم حکاه بحیث یتضمن دعوی الوضع قال الآمدی فی الاحکام وذهب ارباب الخصوص الی ان هذه الصیغ حقیقة فی الخصوص مجاز فیما عداه ثم قال عاما شبه المخصوص فانهم قالوا ان تناول اللفظ للخصوص متیقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقیقة فی التیقن اولی وذکر لفظ الحقیقة فی مواضع ثلثة وقال المحقق فی شرح المختصر قال قوم الصیغة حقیقة للخصوص وهی فی العموم مجاز ثم قال والقائلون بان هذه الصیغة حقیقة فی الخصوص قالوا اولا الی ان قال فجعله حقیقة للخصوص المتیقن اولی من جعله للعموم المشکوک فیه الی غیر ذلک من عبارات القدماء ولا شک ان الحقیقة تتبع الوضع ثم اجابوا بما ذکر فی الشرح فوجب حمل عبارة المصنف والشارح رحمهما الله تعالی علی ما ذکرنا تحقیقا لمعنی الحکایة فان المطلق ینصرف الی الکامل بحسب المقام ویؤید ذلک ان المصنف قال فی المتن متصلا بهذا الکلام فی الاستدلال علی المذهب المختار فلا بد ان یکون لفظ یدل علیه فلما ورد علیه ان مجرد دلالة اللفظ علیه لا یکفی فی العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت انه من اقسام الوضع ذکر الوضع فی الشرح حیث قال قد وضع الالفاظ تنبیها علی ان المراد بالدلالة الدلالة الوضعیة لانها المتبادرة عند الاطلاق وقال الشارح یعنی بالوضع لیثبت کونه عاما **قال** وفیه نظر لان المعنی الظاهر **اقول** یمکن دفعه بان الاستدلال لیس بمجرد ظهور المعنی بل به مع مساس الحاجة المطلقة من ارباب الحاجات الی التعبیر عنه والطعوم والروائح وامثالها لیست کذلک ولا شک ان الاستغناء عن الوضع فی مثله بالمجاز والاشتراک فی غایة البعد **قال** علی ان هذا اثبات الوضع بالقیاس **اقول** لا یقال ان الناقلین لم ینقلوا نص الواضع انه

الفلانی موضوع للمعنی الفلانی بل علموا ذلک من الامارات والعلائم فلم لایجوز ان یکون ہذا ایضا من جملۃ العلامات لا اثباتا بالقیاس لانا نقول سیاتی انہم وان لم ینقلوا انصہ لکن
لکنہم اخذوہ من تتبع موارد الاستعمال ولاریب ان کثرۃ الاستعمال بلا قرینۃ یکون دلیلا علی الوضع دون الاستدلال بالدلیل العقلی **قال** وحرمتہما ای الجمع بینہما وطیا **اقول**
لما کان ظاہر العبارۃ یفید ان کلا منہما حرام ولم یکن کذلک وجہہ الشارح بان المراد تحریمہما تحریم الجمع بینہما **قال** فاشار المصنف الی ان تحریم الاختین وطیا آہ **اقول** فیہ
بحث لان الجمع اذا عم تناول الجمع ملکا وبیعا وشراء وہبۃ ووصیۃ وغیر ذلک ولا ینفع کون المقام مقام تعداد المحرمات من جہۃ النکاح لانہ لایصیر مخصصا کما سیعلم
ان شاء اللہ تعالی قال المص فقال ابن مسعود من شاء باہلتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد سورۃ النساء الطولی قال ہکذا وقعت العبارۃ فی نسخ التوضیح
والمذکور فی شروح اصول فخر الاسلام وغیرہا ہکذا من شاء باہلتہ ای لاعنتہ ان سورۃ النساء القصری یعنی سورۃ الطلاق نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ فعلی
ہذا ینبغی ان یحمل سورۃ النساء الطولی فی عبارۃ المصنف علی سورۃ البقرۃ او یقال الطولی نزلت بعد سورۃ البقرۃ والمتاخر عن المتاخر متاخر لکن ہذا موقوف
علی معرفۃ التاریخ حتی صار بمنزلۃ النسخ انہا من عام الا وقد خص منہ البعض اعترض علیہ بانہ ان ابقی علی عمومہ انتقض بنفسہ والا فلا یصلح للاستدلال وجوابہ انہ
محمول علی المبالغۃ والحاق القلیل بالعدم فیصلح موید الدلیل وان لم یصلح للاستدلال بالاستقلال **قال** فان قیل لما کلفنا اللہ تعالی مالیس بالوسع آہ **اقول**
یعنی یکفی فی بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظاہر فان الاطلاع علی ارادۃ المتکلم ای مقدار من افراد العام لما لم یکن فی وسع العبد سقط اعتبارہا فی حق العمل فلزم
العمل بالعموم الظاہر لکنہا بقیت فی حق العلم فلم یلزم الاعتقاد القطعی وحاصل الجواب ان الارادۃ الباطنۃ لما لم یعتبر لافضائہ الی التکلیف بالمحال استوی العلم والعمل فالقول باعتبارہا
فی حق احدہما دون الآخر تحکم **قال** وقد یقال ان العلم عمل القلب آہ **اقول** قالہ الامام فخر الاسلام فی بعض تصانیفہ مجیبا عن السوال المذکور یرید ان السائل لما اعترف بعدم
اعتبار الارادۃ الباطنۃ فی حق العمل الذی ہو فرع وجب ان یعتبر بعدم اعتبارہا فی حق العلم الذی ہو الاصل فالعام کما یوجب العمل وجب ان یوجب العلم کما ہو المطلوب وردہ المتاخرون بانہ منقوض بخبر الواحد والقیاس فلم یلزم من عدم اعتبار
الارادۃ الباطنۃ فی حق التبع عدم اعتبارہا فی حق الاصل فان کلا منہما یوجب العمل دون العلم وبان عدم اعتبارہا فی حق التبع للاحتیاط وہو فی العمل دون العلم
بان الاصل اقوی من التبع فیجوز ان لایقوی یثبت التبع علی اثبات الاصل اقول الکل مردود اما الاول فانہ لاتعلق لہ بالارادۃ الباطنۃ وکلام الامام مبنی علیہما بل
افادتہما العمل دون العلم لانہ یثبت بالظن دون النطقیۃ فی الاول لاحتمال فی طریقہ وفی الثانی لاحتمال فی نفسہ لا لان الارادۃ الباطنۃ غیر معتبرۃ فیہما فی حق
العمل وکذا الثالث لاتعلق لہ بالارادۃ الباطنۃ کما لا یظہر بالتامل فیہ اما الثانی فلان الاحتیاط فی جانب العلم اکثر منہ فی جانب العمل فان ترک العمل فیما اذا وجب
یقتضی الاثم وترک العمل فیما اذا وجب یقتضی التضلیل او التکفیر **قال** وتقریرہ انہ ان ارید باحتمال العام التخصیص مطلق الاحتمال آہ **اقول** اعلم ان محل النزاع بین الفریقین
ہو العام الذی لم یظہر لہ مخصص فذہب بعضہم الی انہ ظنی لان کل عام یحتمل التخصیص وہو شائع فیہ فیورث الشبہۃ فی تناولہ لجمیع الافراد فیکون ظنیا وحاصل جواب العلماء انہ ان اردت بالتخصیص الذی یحتملہ العام مطلق
التخصیص ای قصر العام علی البعض سواء کان بغیر مستقل او بمستقل موصول او متراخ سلمناہ انہ شائع فیہ لکنہ لانسلم انہ یورث الشبہۃ فی تناول العام الذی لم یظہر لہ مخصص لجمیع الافراد غایۃ مافی الباب ان یکون
شیوعہ وکثرتہ من قبیل کثرۃ احتمالات المجاز وقد تقرر انہ لاعبرۃ بہا والیہ اشار المصنف اولا بقولہ لکثرۃ احتمالات المجاز لا اعتبار لہا وثانیا بقولہ نعلم ان احتمال المجاز الواحد الذی لاقرینۃ لہ مساو لاحتمالات
مجازات کثیرۃ لاقرینۃ لہا وان اردت بہ التخصیص الذی یورث الشبہۃ فی العام فلا نسلم انہ شائع بلا قرینۃ فان الذی تسمیہ مخصصا ان کان مع العقل او الحس او العرف وکون بعض الافراد ناقصا او زائدا فہو فی حکم الاستثناء
ولا یورث شبہۃ علی ماسیاتی بل کل مایوجب حدسیا عدم دخولہ لایدخل وماسواہ یدخل وان کان الذی تسمیہ المخصص ہو الکلام فان کان متراخیا فلا نسلم انہ مخصص فی الاصطلاح بل ناسخ فلا یورث شبہۃ والکلام
فی التخصیص المورث للشبہۃ وفی الکلام الموصول غایۃ التخصص المورث الشبہۃ وذلک قلیل لاشیوع لہ مع قلتہ یحتاج الی القرینۃ فانہ فی الموضع الذی یورث الشبہۃ انما یورثہا اذا انضم الی العام مخصص لاجمع
المراد بالقرینۃ والکلام فی العام الذی لم یظہر لہ مخصص والیہ اشار المصنف بقولہ لانسلم ان التخصیص الذی یورث شبہۃ فی العام آہ فالعام اذا خص فی الواقع ولم ینقل الینا ذلک المخصص لکون اقل قلیل فلا یصح
الحاق محل النزاع وانما یصح اذا کثر ہذا او شاع ولیس فلیس فلیتامل اذا عرفت ان نظر الشارح رحمہ اللہ تعالی ذاہب الی توجیہ کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی لا الی کلام المصنف فانہ حملہ علی التردید فی الاحتمال ومراد
المصنف التردید فی التخصیص ایضا المتنازع فی اطلاق التخصیص علی ماذکر بل یرد بنفیہ بین المعنی الاصح ومنع ان کون اکثر العمومات مقصورا علی البعض مورثا للشبہۃ فی تناول الحکم لجمیع الافراد فی عام لم یظہر لہ مخصص فمنع کونہ دلیلا
علی احتمال الاقتصار علی البعض بناء علی ان کثرۃ احتمالات المجاز لاعبرۃ لہا فلا للمخصص من قال انہ الدلیل علیہ ایضا ثم لا یتوہم ان مراد الخصم ما ذکرہ بل انما اورد ذلک الکلام فی الشق الثانی من التردید لیعطلہ کما اشرنا الیہ فلیظہر انطباق الجواب
علیہ وتبیین معنی قولہ بلا قرینۃ ایضا اراد بالمخصص فی قولہ ان کان المخصص مع الکلام ما یسمیہ الخصم مخصصا وبالمخصص المصطلح کما اشرنا الیہ تحصیل الفائدۃ فی منعہ بلا مرتبۃ ہذا ما تیسر لی فی ہذا المقام بعون اللہ تعالی
الملک العلام **قال** قلنا المراد بالخاص ہہنا الخ ص لیبنہ المراد العام **اقول** فیہ بحث وہو ان اذا ان العموم والخصوص علی ہذا الاصطلاح کان متناقضا لما ذکرہ المصنف فی قبیل فصل باحکم الخاص حیث قال الکر بین عام والخاص تناف
اذ لا یمکن بان یکون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحیثیتین وان اراد مصطلح اہل المعقول فلا یناسب المقام لان الکلام ہہنا فی العام والخاص علی ہذا الاصطلاح وہو ظاہر وبہذا یظہر ان قولہ الا من حیث انہ عام من جہۃ خاص من وجہ
فکذا قلنا ہو سہو لہ حیثیۃ یکون علی الاخلاص من حیث تناولہ البعض انواع العلم لیس کذلک بنحو ونحایۃ ما یکیدہ ان یقال المراد مجرد التخطیر لا التمثیل الحقیقی **قال** بل کل ما ان واخواتہا فالاستثناء **اقول** اراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو
اکرم الناس الا الجہال لان الاخراج انما یتصور فیہ **قال** اعلم انہ لا ینحصر فی الاربعۃ آہ **اقول** قال ابن الحاجب فی المنتہی وقد اہملوا بدل البعض وہو مخصص بالاتفاق کالصفۃ وذکر العلامۃ
الشیرازی فی شرح المختصر ان حکم بدل البعض عندہم حکم الاستثناء فلذا لم یفردوہ بالذکر بل ادخلوہ فی الاربعۃ المشہورۃ وانما خص بدل البعض بالذکر لعدم التناول فی بدل
الغلط والاشتمال وعدم الاخراج فی بدل الکل **قال** لانا نقول المراد بصدر الکلام **اقول** ہذا الی قولہ علی بعض التقادیر جواب عن قولہ لا یقال الی قولہ لا یعید بقولہ والمراد
بالکلام آہ جواب عن قولہ ولا للوصف بالجمل آہ **قال** لاحتیاجہا الی مرجع الضمیر **اقول** نقض ہذا بقولہ تعالی احل اللہ البیع وحرم الربوا فانہ مستقل مع انہ محتاج الی ما
قبلہ لیرجع الضمیر **قال** فان قلت لا معنی للقصر الا ثبوت الحکم آہ **اقول** منشا السوال ان کر اللفظ القصر ارجع مواضع فان قیل فخیرہ ہذا قول بعموم الصفۃ والشرط وہو خلاف المذہب اذ ثبت ان العموم الاستثناء والغایۃ

ليس خلاف المذهب قلنا قال الشيخ في مباحث الاستثناء صرح فخر الاسلام ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة لقصد الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا
وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولاشك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض ائمتنا تشبيها للاستثناء
بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاستثناء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم
ان من علمائنا من قال بهذين المفهومين وهو السر في انحصار الشارح على ماذكر الصفة والشرط **قال** قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم آه **اقول** قيل فعلى هذا ينبغي ان يكون
جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط فالحق ما اجاب بقوله جواب آخر **قال** وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط آه **اقول** فيه بحث لان هذا
الاشكال عين ماذكر في السوال لافرق بينهما الا في التعبير كما لا يخفى على فطانته وبصير **قال** قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ آه **اقول** فيه بحث لان اطلاق التخصيص
على النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من المشائخ ليشهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي يؤيد قوله الآتي وهو حجة فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا
مع ان العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سياتي وقول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص واما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي فمحل تقدير تسليم ثبوته عن مشائخنا محمول على ان التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول عليه السلام
ولا نسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال انما ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبيل الفصل فانه لقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء به **قال** فيه تسامح لان المدرك بالحس ان له كذا وكذا
اقول فيه ايضا تسامح لان المفهوم من قوله لان له كذا هو كون الحكم بذلك ولاشك ان المدرك له ليس الا العقل بل المدرك بالحس هو كذا وكذا **قال** ولا نية له **اقول**
قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب واخيه صح **قال** واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام آه **اقول** فان الصيغة شرط في العموم الاستغراق وقد صرح
شراح اصول فخر الاسلام ان من شرط في العموم الاستغراق يجعل العام مجازا في الباقي بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم وما ذكره في لفظ العام لا في صيغ العموم
وسياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى **قال** باستثناء او صفة او شرط او غاية **اقول** مرامه ههنا بالاستثناء الامور الثلاثة وقد اوفيما سياتي في موضعين بعده لفظ نحو اشارة
الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء لئلا يرد على المصنف ان دليله اخص من مدعاه **قال** وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي آه **اقول**
حاصله انه ان اراد بالوضع للباقي الوضع الشخصي فممنوع كيف وقد صرح في مباحث الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان
اراد به الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نسلم ايضا كيف ودلالة اللفظ باعتباره يجب ان يكون بواسطة بعينه لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان اراد به الوضع النوعي
بالمعنى الثاني سلمناه لكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة والمدعى ذلك واعلم ان عبارة المصنف وقعت هكذا الا ان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي ولما كان
المفهوم منه ظاهرا ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال اورد عليه الشارح السوال واما اذا صرفت عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الاول فيندفع النظر بان يقال نختار ان المراد
الوضع الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فان قيل كان متناولا له مع غيره
والآن متناول له وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الآن متناول له وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن
الحكم وداخل في التناول كما ذكر في مباحث المستثنى وسيعترف الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل **قال** والا لكان مشتركا **اقول** يوجد هذا في بعض النسخ وهو الموافق للاحكام
وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرهما ووجهه ان اللفظ وهو عبيدي مثلا في الحالين مع اعلاله في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء والقيد خارج عن المفيد
فيكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى والى هذا اشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه ووجه تركه في بعضها ان المطلق مغاير للمقيد في الجملة
قال وقد يجاب **اقول** اي عن قول المصنف بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز ان يكون جوابا عن النظر بمنع قوله او غيره
فيكون مجازا الكلمة لا يليق بالمصنف لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا ومدعى كونه من وجه مجازا من آخر فالاحسن ما احترزناه **قال** اذا كانت ارادته باستعمال ثان **اقول**
الاولى ان يعمم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت ارادته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المحقق عضد الدين وغيره **قال** وفيه نظر **اقول** محل وجهه
ان يقال ان اريد بخصوصية الصيغ الخصوصية الشخصية فلا نسلم ذلك وان اريد النوعية فمسلم ولكن المستقل ايضا مخصوص مضبوط كذلك **قال** كان الاحسن ان
يقول اي اللفظ العام **اقول** انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية فيئول الى الوصف **قال** لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال آه **اقول** قوله
على ما يشعر متعلق بلفظ العام المنفي واراد بمن قال صاحب الكشف فان كلامه في لفظ العام حيث قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجماع عندنا وتظهر
فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعنده لا يجوز العموم حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية وبهذا اظن بعض الناس ان العام لا يتناول
جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه
شامل للكل ينطلق عليه لانه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء **قال** فيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول آه **اقول** النظر مدفوع لان مراد المصنف كما يشهد به عبارته
من العام المخصوص بالعقل ما هو خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص كيف لا والمبحوث عنه احوال الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل فلا يرتكب الا ضرورة ولا نسلم ان العقل قد
يقتضي اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة وغيرها فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطابات الشرع ولعل السر في ترك
المصنف التعرض بذلك الاكتفاء بالعقل **قال** وغاية توجيهه ان يقال ان المراد انه لا يثبت آه **اقول** لما اعترف الشارح بان مراد المصنف عدم ثبوت عدم تعيين على سبيل القطع ظهر ان
ما اورده عليه مرجع ايضا مرجح تقييد القطع لانه ذكر في دليل ذلك كانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم ان المائة غير مرادة ايا بتخصيص افراد معلومة او مجهولة فكل واحد من الاحاد

القوم وبين المائۃ مساوق في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح يفيده اما في صورة المجهولية فظاهر واما صورة المعلومية فلان خروج البعض آخر بالتعليل
محتمل وبهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فاي فرد اريد بالعلم القطع يكون ترجيحا بلا مرجح يفيده وكذا اذا اريد كل ما يقتضيه التخصيص لانه وان ترجح لكنه ليس بمرجح يفيد القطع فانه يرفع المنطق الاول
لان منعه ادم الرجحان في المعلوم مكابرة قال لان المجموع ما وراء المخصوص متعين اقول قلنا نعم لكن ظنا لا قطعا والكلام فيه وبهذا القدر من التعيين جعلناه دليلا حتى لم يكن الغير لم يكن دليلا اصلا وكذا
القاني لان الدليل بعد ما تم يدل على انه لا يراد بالعام عدد معين قطعا بل يراد ما بقي ظنا كما هو المطلوب فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير مختص بصورة المجهولية وانما قيل هذا التوجيه لا يرفع
الايراد المذكور في صورة كون المخصص مجهولا ليس كما ينبغي قال انه دون خبر الواحد آه اقول اي العام بعد التخصيص دون خبر الواحد في المرتبة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر
القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا على القياس بحكمه في الفساد الصلوة بها مع انه مخالف للقياس كذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وهو قوله عليه السلام
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك قوله وذلك اي بيان كونه دون الخبر الواحد قوله مع شك في اصله اي في دلالته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصول ظني الدلالة لانه وان كان قطعي المتن
وخبر الواحد العام بالعكس قال وليس بسديد لان القياس مظهر آه اقول فيه بحث لان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس دون نفس القياس لما صح قولهم ان العام الذي نسخ ما تبينا وله
لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان الناسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع القياس نعم ذلك الاثبات لا لان غير صحيح الكل لا لما ذكر بل لان القوم لا يدعون مقارنة المخصص مطلقا
بل مقارنة المخصص الاول والاثبات لا لا يدل على خلافه قال لان حكمه بيان اثبات الحكم آه اقول اي حكم المخصص بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص اي وراء الافراد المخرجة وعدم دخول
تلك الافراد تحت حكم العام كما ان الاستثناء كذلك لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كما ان الناسخ كذلك قال المصنف وقبل التخصيص كان معمولا به اقول في العبارة مناقشة لان الكلام
في المخصص الاول وهو لكونه مغير الصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص اللهم الا ان يقال المراد اذ عندهم عدم فرض المخصص الذي هو الاصل كان العام معمولا به عند وجود المخصص
حصل الشك فليتأمل قال قوله على ان احتمال التعليل يصلح معا آه اقول فيه بحث وهو ان مراد المصنف ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بل تقوله هنا ما قالوا ويرد عليه بل ايرادها عليه
ودفعها عن تقرير دليل المسألة فانه تقرر دليلها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فمعنى كلامه فلدفع هذه الشبهة الواردة على القوم عن الاثبات لا لان على اهل المدعى تعلل على ان احتمال التعليل آه اقول
وتقريره ان العام بعد التخصيص لا يخرج من ان يكون دليلا لان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان ادركت وكل ما يوجد فيه العلة يخص قياسا والافلا يبطل العام باحتمال
التعليل لا يقال مقتضى ما ذكرت ان يكون حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه تخصيص ملا افلاد على الثة ديرين بقي العام في الباقي قطعيا لانا نقول لما وجد في الباقي احتمال المخرج بالتعليل
بعلة اخرى بناء على ظنية القياس الاول لم يبق قطعيا قال لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة اقول ان قيل انه مخالف لما صرح به صاحب الكشاف وغيره ان عمل التخصيص
بطريق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع ومراد الشارح المعارضة الحقيقية بمعنى الرفع توضيحه ان المخصص يبين ان البعض افراد العام غير داخل في الحكم من اول الامر فيكون دفعا البعض
الافراد عن الدخول في الحكم والناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رفعا له نفي الاصل معارضة في الجملة بخلاف معارضة تامة قال فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس
ابتداء اقول الفاء في فلم لم يجز يدل فرع الكلام على ما قبله فتوجيهه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص في ان كلا منهما يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان ينبغي ان يجوز
التخصيص بالقياس ابتداء كالنص وحاصل الجواب ان جهة الدافعة المتحققة في المخصص كما عرفت آنفا منعت القياس عن التخصيص ابتداء لان الظني لا يدافع القطعي قال وقد يقال ان الاصل
الذي يستند اليه القياس آه اقول هذا الكلام ذكره جمهور شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم في جواب السؤال المذكور ومعناه ان القياس فرع النص تابع له لان في الحقيقة تعميم علة حكم النص لما ليس في
موضعه فالاصل اذا لم يتناول شيئا من افراد العام فلا يتصور تناول الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الا رافعا محضا واما نظر الشارح رحمه الله تعالى فاقول كلام جهته غير صحيح اما الاول فظاهر مما ذكرنا انفا
فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح ان يقال والكلام في القياس المتناول له واعجب من ذلك قوله حال لم يتصور كونه مخصصا فان عدم تصوره معين مدعى
المنعم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام واما الثاني فلانه مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل لان القائلين بهذا الكلام كصاحب
الكشف وبرهان الدين البخاري وجلال الدين الخبازي وغيرهم من المشائخ هم الذين يوجد منهم الاصطلاح فاذا ذكروا كلاما واقاموا عليه دليلا وجب لمن دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكروه
برهان لا يحيد من تصور معنى القياس ويتامل في معاني عباراتهم بدا من الجزم والاذعان به على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم وتبعه شمس الائمة وغيره من المحققين لا يجوز
عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بها من خبر تايد بالاجماع او بالاستفاضة في الحادثة
ثم وقع الاشكال في حادثة انها من جنس ما دخل تحت الخصوص او من جنس ما بقي تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا لظهور دليل الخصوص احتمال الحكم
في نفسها ان يكون داخلة تحت الخصوص فليتامل لا يقال ما ذكر في الوجه الثاني للنظر مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل
لانا نقول ذلك الكلام في العام المخصوص بكلام مستقل قبل القياس وهذا الكلام في العام الغير المخصوص بل المخصوص حكم بينهما قال كما اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر اقول
ههنا بحث لا بد من التنبيه له وهو انه قال في الهداية من جمع بين حر وعبد او شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيهما والحق ان البيع باطل في الحر ونحوه وفاسد في القن ونحوه واليه
اشار صاحب المغني بقوله فسد البيع في القن وهو الحق والاختيار شمس الائمة في اصوله قيل فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن
الفساد فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ اقول فيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة المبسوط يتناول معنى الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة
الهداية فالصواب ان يحمل كل من العبارتين على عموم المجاز بان يراد بهما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الايجاب آه اقول
تقرير السؤال ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا للعقد في الآخر انما هو اذا صح فيهما اي في احدهما فقط فلا اشتراط كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا او مدبرا او ام ولد حيث يصح العقد في العبد فلو كان المحكم
مبنيا في الايجاب صحيحا كان لا يقتضيا للاشتراط لما صح العقد في العبد في هذه الصور كما لم يصح فيه في صورة الجمع بين الحر والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا لجعل قبول

للعقد في كل واحد منهما شرط القبول في الآخر مما لا ينبغي ان يشك فيه فمنعه مكابرة الا انه قد يكون فاسدا وهو اذا لم يصح الايجاب فيهما بان لا يدخل احدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا وهو لو لم الايجاب فيهما وما ذكر من الصور من هذا القبيل فان البيع في هو لا موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقيام المالية ولهذا ينفذ في المكاتب برضاه في الاصح وفي المدبر بقضاء القاضي وكذا في ام الولد عند ابي حنيفة ولابي يوسف رحمهما الله تعالى قوله الا انهم ما استحقوا انفسهم رد البيع بعد ما انعقاده بحال هذا لما عرفت انه ظلع نظر الشارح لان المجيب فرض المنع بالاشارة الى فوت الشرط على تقدير الصحة والفساد ولم يصرح بنفاذه وضوحه بل يشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة قوية **قال** لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك آه **اقول** قد تقرر في موضعه ان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضي الى القمار في الاثبات والخيار ثبت خلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو دخل على الحكم لنزل سببه فقلنا انه دخل على الحكم عملا بالقضية الكلية بقدر الامكان يعني ان الاثبات لا يحتمل التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث **قال** على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام **اقول** الاصل ان الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم اصلا ان كان الخيار للبائع او للمشتري يمنع الانعقاد في حق من له الخيار نظرا اليه لا جانب من لا خيار له لان العقد لازم في جانبه حتى لا يتمكن من الفسخ **قال** لوجود الشرط الفاسد الا في آه **اقول** وجه دخول الليس بيع شرط القبول له البيع **قال** فيه نظر اما اولا فلان المعنى تشبيه الاستثناء آه **اقول** الوجه الاول من النظر ناظر الى قوله اما في الاول فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء متعلقا والوجه الثاني ناظر الى قوله اما في الثاني فلان شبه النسخ آه لكن قوله فلان الاصل في العقود هو الانعقاد متوجه الى حال الاخيرتين قوله والجواز متوجه الى حال الثانية يعني قوله واما في الثانية وكذا قوله واما الاخيرتين الى آخره غير صحيح لان المقتضي للعمل بالشبهين ههنا ان ثبت الشك في زوال الاصل الثابت يقينا وظاهر ان اليقين لا يزول بالشك فلا وجه لقوله والاصل ههنا في الصورة الاولى وفي الاخيرتين الانعقاد فينبغي ان لا يزول بالشك فلا وجه لقوله او فلا يثبت الجواز بالشك فلا ينعقد بالشك بخلاف الحر والمدبر باستثنائه اي بخلاف الحر فيما اذا ضم الى العبد فصرح باستثنائه اذا ضم الى عبد آخر غير مستثنى جاز اي فان كل واحد منهما يصح بيعه اصلا لما عرفت انه خارج عن الحكم **قال** على ما ذكره المصنف **اقول** اي بناء على ما سبق من قوله هو لفظ العام مجاز في الباقي **اقول** بناء هذا على ما سبق ليس كما ينبغي لان اللفظ ههنا كل مفرد يحتمل ان يراد به لفظ العام عن الصيغ هنا جمع فلا يحتمله بل متعين لو الصيغ الا ان يرجع الضمير في الفاظه الى العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل منها انه عام فالصواب ان يراد به قوله فيما سياتي ومنها اي من الفاظ العام **قال** فسيران مفهومه جميع الاحاد آه **اقول** قال المصنف في المتن فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا ولما كان ظاهره احتمال ان يراد به انه يحتمل الثلثة فصاعدا رده في التوضيح بقوله وليس المراد آه وبين مراده بقوله اي يصح اطلاق اسم الجمع ثم اراد الشارح زيادة توضيح له فقال يعني ان مفهومه جميع الافراد يعني ان المعنى الذي وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد في الواقع ثلثة او اربعة او اكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام على الثلثة فصاعدا انه يحتمل ان يراد به الثلثة فصاعدا لان العام حينئذ يكون مما يعني على الاستغراق لان اللام عند الاصوليين كما سياتي ان شاء الله تعالى انما تعتبر في افادة الارادة فاذا احتمل المفروض عاما ان يراد به خصوصية الاعداد لم يكن موجبا للعموم بل ينافيه لان اللام لا يدل على الاستغراق شرطا في العموم فاذا احتمل ان يراد تلك الخصوصيات لم يوجد الدلالة على الاستغراق قطعا لان الاحتمال الناشئ عن دليل ينافي القطع ثم لا يرد ان قوله فالجمع وما في معناه يتناول الجمع المنكر ولا عموم له فيقوله ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف بدلالة وضع الفصل واما الجمع المنكر فسياتي ذكره وكذا سائر اسماء المجموع فان الكلام في معارفها وان لم يكن الكلام في المعارف من المجموع واسمائها لبطل قوله على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال **قال** لان الاخوين يحجبان الام الى السدس **اقول** فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات **قال** واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز آه **اقول** لما كان اطلاق الجمع على التثنية محتملا لان يطلق على مجموع جزئي التثنية وعلى كل جزء منه بان قوله قلوبكما يحتمل ان يطلق القلوب على مجموع القلبين وعلى كل واحد منهما او الجواب يشير بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وبقوله او تشبيه الواحد بالكثير آه الى الاحتمال الثاني **قال** والبعد من ذلك قيل آه **اقول** فذلك اشارة الى القول بالاشتراك اللفظي كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى فانه اطلق الاشتراك وهو منصرف الى اللفظي ظاهرا وان احتمل بان يريد به المعنوي وانما كان ابعد لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفة تصريح ائمة اللغة كذا قيل ويرد عليه انه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفي اللغة بترجيح المجاز المشترك فان كون نحو قلنا حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية ايضا للزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا فيها لرجحان المجاز على الاشتراك ويمكن ان يقال هذا انما يلزم لو لزم من انتفاء التجوز الاشتراك لفظا وهو ممنوع بناء على ما عرفت انه مشترك معنوي بين الجمع والتثنية فلا مجاز ولا اشتراك لفظا **قال** اعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين اعلة جمع الكثرة آه **اقول** وجه عدم التفرقة ان كلامهم ههنا في الجمع المعرف سواء كان جمع قلة او جمع كثرة ولا يخفى انه لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان مرادهم في المنكر فليتامل **قال** مثل الرجال والنساء **اقول** اراد بالنساء ههنا ما وقع في الاثبات وبالنساء في العبارة الآتية ما وقع في النفي فلا منافاة فانه يجوز تخصيصه الى الواحد **قال** لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة آه **اقول** اي المخصوص بالمفرد لا يتناول ما في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء لان دلالة هذا على المفرد ليست بالوضع كما في المفرد **قال** وفيه نظر من وجوه الاول انه جمع آه **اقول** منشأ قوله يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع وحاصله ان الثلثة اقل مما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس اقل الثلثة اما الاول فلان الثلثة اقل الجمع الغير المحصور ولا نزاع لنا فيه بل في العام المخصوص اما الثاني فلان العام لما كان مجازا جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم التفريع والتفريع ومنشأ الثالث قوله يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ان المفرد وما في معناه لو جاز تخصيصه الى الواحد يجاز ان يقول لقيت كل رجل في البلد والمراد كل رجل منه في البستان ثم تقول اردت واحدا او اليد عرفا وعقلا وحاصل الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الثلثة اقل الجمع الغير المحصور بل اقل الجمع مطلقا حقيقة لكنه قد عرفت ان العام حقيقة فيما بقي بعد التخصيص من حيث التناول وان كان مجازا من حيث الاقتصار فلا بد من ثلثة اذ لا معنى يصح اطلاق الجمع حقيقة وهو الثلثة وحاصل الجواب عن الثاني ان نحو النساء حينئذ يكون كالنكرة المنفية فيجوز تخصيصه الى الواحد بلا مرية وعن الثالث ان الكلام ههنا في الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفا وعقلا لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف اهل اللغة بل مطلق العرف **قال** وشبيه ان القصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا **اقول** فيه بحث لانه يستلزم ان يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ في الباقي حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا ان يدعى ان المستثنى منه موضوع للباقي على ما ياتي في مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهبوا الى ان عشرة الا ثلثة مثلا موضوع **قال** والطائفة كالنفر وعند ابن عباس عنه **اقول** فائدته ان واحدا من الفرقة لو تفقه لسقط الوجوب عن الباقين لا يجب نفور الجماعة منهما فان قيل الضمير في قوله ليتفقهوا يدل على كون الطائفة جمعا قلنا جمعه باعتبار كون الطائفة من كل فرقة طائفة فيكون جمعا بهذا الاعتبار فان قيل فقد جاز الجمع والافراد بلا اعتبار فما فائدة اختيار الجمع في الآية الكريمة قلنا لعلها الاشعار بالاهتمام بكثرة المتفقهين لكن ان يقيم اماء احد متوعا على الشيطان من

عابد فكيف اذا كان الفقيه جماعة تسد على الابليس سبل المكائد قال وتقرير الاول ان المعرف باللام آه اقول بين اولا معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام المجردة
انه الاشارة واشار الى ان تعلقها بحسب الوضع اولا الى الحصة بالحقيقة ونفس الحقيقة ويتفرع على الاخير العهد الذهني والاستغراق وله فروع اخرى ست في علم المعاني وتركت
ههنا لعدم الاعتداد بها في هذا الفن واعترض عليه اولا بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين او جميع الافراد من فروعها
وثانيا بان كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة لما جعل تعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم لم يجعل تعريف العهد الخارجي منها وثالثا ان كلام
المحققين يدل على ان القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني ان لم يجعل العهد ما يعم الذهني والخارجي وتعريف الاستغراق من فروع العهد او الحقيقة والا لزم
ان يكون من فروع الحقيقة اقول الكل فاسد اما الاول فلان منشاه عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد والمانع من التفريع هو الثاني و
الثابت ههنا هو الاول وهو عام يتفرع عليه خاصان بل ازيد واما الثاني فلان جاعلهما من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة حتى يتحقق في العهد الخارجي
بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت انفا وهو محال في العهد الخارجي لوجوب اعتبار الفرد فيه واما الثالث فلانه ان اراد بكلام المحققين ما نقله الشارح رحمه الله تعالى فلا دلالة فيه
على ما ذكره كما لا يخفى وان اراد به غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليه ثم بين الشارح رحمه الله ان الراجح بحسب الاستعمال هو العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم اعترض الشارح رحمه
الله تعالى على تقديم المصنف رحمه الله تعالى العهد الذهني على الاستغراق بناء على تعيين البعض اولا بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة من العهد الذهني واكثر
استعمالا في الشرع منه لان اكثر خطابات الشرع عامة واحوط في اكثر الاحكام اي الايجاب والندب والتحريم والكراهة فانا لو ترددنا في الايجاب على كل المكلفين او على
البعض يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا الندب وغيره وان كان البعض احوط في الاباحة يعني بها الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها انها لكل المكلفين او لبعضهم يحمل على
البعض احتياطا وقيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة لما تقرر ان الاصل في الاشياء هو الاباحة وثانيا بالنقض بتعريف الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فيكون
الماهية متيقنا كتعريف العهد الذهني وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة على ما يفيده النكرة وهذا اي عدم افادة الفائدة الزائدة عليها ممنوع
وفيه الاشارة الى حضورها في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو سلم عدم افادة فائدة زائدة عليها فما ذكره من جعل تعريف الماهية متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة
جديدة زائدة على النكرة منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم افادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه اظهر من عدمها في التعريف الماهية لان دلالة النكرة على حصة غير
معينة مما اظهر من دلالته على نفس الحقيقة اما على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر فظاهر واما على قول من جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان اكثر الاحكام بحسب
الاستعمال على الافراد دون الطبائع وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان عدم افادته اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة ولهذا اي ولكن دلالة النكرة
على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الامر صرحوا بان المعهود الذهني الذي هو الحصة الغير المعينة في المعنى كالنكرة ولم يقولوا لنفس الحقيقة المعرفة والنكرة فان
قيل يتميز المعهود الذهني العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذا تعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن فيتميز عن النكرة وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة زائدة على النكرة وبالجملة توقف
العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاعتراض مما اتفقوا عليه وصرح به المصنف رحمه الله تعالى ايضا فوجب تاخيره عن الاستغراق وقدم عليه والجواب عن النظر ان مراد المصنف
رحمه الله تعالى بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون من اهل العربية قسما ثانيا من العهد الخارجي كما ذكره الشارح رحمه الله في المطول وغيره في غيره وسيعرف
به الشارح رحمه الله في بحث الفرد المحلى باللام قال ابن هشام في مغني اللبيب والعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار ونحو اذ يبايعونك تحت الشجرة لا ما جعله بعض الادباء قسما من تعريف الجنس وشيدوه بقوله ولقد امر على اللئيم يسبني فاندفع المعارضة
والنقض ثم ان المص رحمه الله تعالى تبع ابن هشام وسائر المحققين في ردما جعله عهدا ذهنيا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد بحث
في المعنى ايضا والجنسية اما لاستغراق الافراد وهي التي يخلفها كل حقيقة نحو وخلق الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا او لاستغراق خصائص
الافراد وهي التي يخلفها كل مجاز نحو زيد الرجل علما اي الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب او لتعريف الماهية وهي التي لا يخلفها كل حقيقة ولا مجاز نحو وجعلنا
من الماء كل شيء حي وقولك والله لا اتزوج النساء او لا البس الثياب ولهذا يقع الحنث بالواحد منها ثم قال وبعضهم يقول في هذه انها لتعريف العهد فان الاجناس امور معهودة
في الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقسم المعهود الى شخص وجنس والفرق بين المعرف بال هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق و
ذلك لان ذا الالف واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فاندفع بهذا ما ذكره بقوله وبالجملة توقف العهد الذهني
آه ايضا علينا بل قال والقول الصحيح ان كل في الجمع المعرف آه اقول فيه بحث لان المقصود قوله ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ آه وهذا الكلام
لما يدل على التقييد بل على كون المستثنى من اجزاء مدلول اللفظ فالصحيح هو الجواب الثاني قال او يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير اقول يعني ان هذا المعنى فاسد لاقتضائها
وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير لا يقال ان المعنى ليس كذلك بل ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي
انقسام الآحاد بالآحاد فيلزم منه ثبوت افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه لا ثبوت كل فرد من الصدقات لكل فرد من الفقير وفيه الفساد واجاب عنه
بانا لا نسلم ان ذلك المعنى الاستغراقي كيف ومعناه كل واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم ذلك فالمطلوب حاصل وهو جواز
صرف الزكوة الى واحد وفيه بحث اما اولا فلان انقسام الآحاد بالآحاد ههنا يقتضي ان لا يصح صرف صدقتين الى فقير واحد واما ثانيا فلانه ان اراد منع كون ذلك
معنى الاستغراق مع كونه معنى الاستغراق مطلقا فمكابرة لما سيصرح المصنف رحمه الله تعالى ان الجمع من الصيغ العموم وان اراد منع كونه معنى الاستغراق

المفہوم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله لو سلم يدل على تسليم استقامته ما ادعى عدم استقامته بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله اذ يصير المعنى آه دليل عليه فظهر ان المطلوب بالنظر الى الدليل الذي اورد عليه الاعتراض واريد دفعه ليس جواز صرف الزكوة الى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق **قال** المصنف رحمه الله تعالى ولو اوصى لشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم **اقول** يعني انه لو كان للجميع لكان لزيد الربع وثلثة الارباع لثلثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيرا واحدا او اكثر **قال** ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح آه **اقول** قال بعض الافاضل قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين لا اتزوج النساء ولا اتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا واما كونه للاشارة الى حضور المعنى في الذهن فمما لا يفيد فائدة معتدا بها واذا عدل بالجمع الى الجنس معمولا لصرف اللفظ الى معنى آخر لا كونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه فاعترض واقول الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح رحمه الله منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى يبق الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت لا يصار الى المجاز ومن البين ان عدم افادة العهد الذهني فائدة معتدا بها لا يكون ردا لهذا الكلام فان قيل مقتضى ما ذكر ان لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف الشارح رحمه الله قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال بالدليل العقلي والتنبيه على ان المعتبر في امثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي والاكتفاء بالاستعمال فان قيل فما التحقيق في هذا المقام قلنا التحقيق انهم لما رأوا ان الحكم في الجمع المعرف المستغرق على الآحاد دون الجموع كما سبق حملوا الجمع المعرف اذا لم يكن للاستغراق على تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة ان الحقيقة اذا لم ترد يصار الى اقرب المجازات الى الحقيقة فليتأمل فان هذا التحقيق بالقبول حري حقيق **قال**

ولهذا قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم الى قوله لانه امكن العهد **اقول** فيه مكان بحث سبق كلمة ما فانها لما تناولت الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هنا مع بقاء صفة الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يتعطل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة ههنا وفي الكافي انه انما ينصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس ولم يمكن ههنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يدها **اقول** ينتقض هذا بقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كل واحد منهما منصرف الى الجنس مع امتناع حمله على كل الجنس **قال** فاثبات العموم بها دور **اقول** وذلك لان اثباته بها يقتضي توقفه عليها اذ الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون العكس والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة وهو الدور **قال** فاختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات **اقول** قال صاحب الكشف عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة وكثرة وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدمه وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وهو الثلثة وعند البعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع بقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه لما لا يشترط الحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء واقول بهذا ينحل اشكال صعب يرد على الامام فخر الاسلام وهو انه لا يشترط الاستغراق في العموم ومع هذا القول ان العام قطعي في مدلوله كالخاص وبين الكلامين تناف ووجه الانحلال انك قد عرفت ان ليس معنى عدم اشتراطه الاستغراق ان يكون قائلا بجواز عدم تناوله لجميع الافراد حتى تنافي القول بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو اولى في القول بقطعيته قبل التخصيص **قال** فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد **اقول** ان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادة العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لما عرفت ان الوضع قسمان احدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول **قال** وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الواحد آه **اقول** قد يقصد بها ذلك ومع هذا لا يكون عامة كما اذا قيل ان لم اضرب رجلا فكذا فظهر ان النكرة في سياق النفي بعد ما لم يقصد بها نفي صفة الواحدة انما تفيد العموم اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى ايضا ولم يكن المقصود تاكيد الاثبات وتقريره

كما في المثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا كما سيأتي **قال** اما الاول فلانه تعالى قل من انزل الكتاب آه **اقول** قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون قالوا ضمير قدروا وقالوا راجع الى اليهود اي ما عرفوا الله حق معرفته في شان رأفته بعباده لانهم انكروا الوحي السماوي وهو من النعم العظام ومن اجلها على كافة الانام اذ في شان غضبه على المعاندين حين جسروا على انكار النبوة فجعلوا انفسهم الخبيثة محلا لحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لابن الصيف وكان من احبار اليهود هل تجد في التورية ان الله تعالى يبغض الحبر السمين فانت الحبر السمين فغضب وقال ما انزل الله على بشر من شيء مبالغة في انكار انزال القرآن ونفي نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فالزمهم وانزل الها وهو وتحمد لديهم تحريفهم التورية حيث جعلوا قراطيس واوراقا متفرقة ليبدوا ما لهم ما ارادوه من الابداء والاخفاء وقيل الخطاب الى قريش

والزعيم التورية لانهم سمعوا بالمدينة من اليهود ذكر موسى عليه السلام ونزول التورية وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى اي بالتورية ليس على حقيقته بل للتقرير اي حمل المخاطب على الاقرار بمضمون ما دخل عليه كلمة الاستفهام وانما يعلم من ذلك الحكم فيكون تكذيبا لهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فينبغي ان يكون مرادهم السلب الكلي ليكون الايجاب الجزئي مناقضا له اذ لا تناقض بين الجزئيتين وتحرير المقام ان في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء نكرتين واقعتين في سياق النفي ويمكن تقرير السلب والايجاب من النكرتين حتى يكون في الآية الكريمة دليلان مستقلان على عموم النكرة في سياق النفي بيانه ان قوله ما انزل الله على بشر من شيء حاصله سالبتان كليتان متلازمتان احدهما لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والاخرى لا واحد من البشر بمهبط الوحي وقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى اي بل انزل الله التورية لموسى عليه السلام وانتم معترفون به مباهون على نوع البشر حاصله موجبتان جزئيتان احدهما بعض الكتب السماوية نزل على بعض البشر وهي تناقض لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والاخرى بعض البشر مهبط للوحي وهي تناقض لا واحد من البشر بمهبط للوحي فكأنه قيل قولكم لا شيء من الكتب السماوية بمنزل على بعض البشر كاذب لصدق نقيضه وهو بعض الكتب السماوية منزل على بعض البشر وكذا قولكم لا شيء من البشر بمهبط للوحي كاذب لصدق نقيضه وهو بعض البشر مهبط للوحي فعلم ان الايجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت حاصلة في الكلام تقديرا لكن في بعض المقامات قد يكتفى بصحة المادة ويفوض تصوره الى فهم السامع **قال** وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة آه **اقول** يعني ان الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو ذكرهما لاقتضى ان يكون الكلية والجزئية في جانب المحكوم عليه صريحا وليس كذلك بخلاف الايجاب والسلب فانهما لا يقتضيان ذلك صريحا ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر **قال** هذا مرتبط بقوله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل آه **اقول** يعني ان الاستثناء ههنا لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما موجودا او في الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل في نحو ما جاء في الا زيد لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبر لا خبرا له فينتفي الوجود عن اله سوى الله كما هو المطلوب لا على نفي مغايرته الله تعالى عن كل اله وهو الذي يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرته تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد **قال** ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي آه **اقول** لا يريد ان ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح اهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما مر في الآية الكريمة سواء كان في الحملية او الشرطية ويريد بقوله فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي ان شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي فضلا عن الايجاب الكلي حتى لو ضرب رجلا فقط في هذه الصورة حنث فيلزم السلب الكلي ضرورة وكذا يريد بقوله فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي ان البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل اكثر منه لم يكن له دخل في البر ومن غفل عن المقصود عن المرام وتبع الظنون الفاسدة والاوهام **قال** معترضا ان قوله ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت آه **اقول** يتضمن امرين احدهما ان ههنا ايجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا انقطاع ههنا للرجل على الضرب لا يحمل هو لا بالاشتقاق بان يقال الرجل ذو ضرب او ضارب او مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع بمثل هذا ولا ايجاب ولا سلب شرطيتين وثانيهما ان قوله الايجاب الجزئي اذا ارتفع يجب ان يكون الثابت في طرف النقيض السلب الكلي وكذا اذا ارتفع السلب يجب ان يثبت في طرف النقيض الايجاب الجزئي فان اراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الاول وعدم جواز ثبوت الايجاب الكلي في الثاني فممنوع لان السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي والايجاب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي وان لم يرد به ذلك فلا يتم كلامه اذ قد يكون ارتفاع السلب بالايجاب الكلي **قال** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص آه **اقول** اعلم ان القول بعموم النكرة الموصوفة ما قدح فيه كثير من علمائنا الحنفية رحمهم الله كما ذكر الشارح رحمه الله في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى رايت رجلا وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في المجلس شيخنا مولانا حافظ الدين وكان المجلس خاصا بالعلماء النحارير الفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبائر تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجب احد جوابا شافيا واقول فيه بحث لانه ان اراد بكون الوصف من اسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك في الجملة فمسلم ولكن لا يصح قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص وان اراد انه كذلك مطلقا فممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص الجنس فيفيد زيادة العموم والشمول كما ذكروا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه وقد يكون لدفع احتمال ارادة الوحدة فيفيد الشمول كما في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما فانه لو قيل لا اجالس الا رجلا لاحتمل ان يراد به الواحد فلما وصف زال ذلك الاحتمال وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمة وسائر المحققين لم يقولوا ان النكرة الموصوفة بصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من ادلة العموم كالالف واللام فانهم جعلوها من ادلة العموم مع ان كل معرف بهما ليس بعام مطلقا بالاجماع فكما ان افادتهما العموم مفوض الى المقام وموقوف على القرينة فكذا هذا ويؤيده ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من وجهي الاستدلال حيث خصا ببعض الاوصاف والحاصل الذي ذكره الشارح رحمه الله في آخر هذا الكلام فان قيل قد اتفقوا على ان الوصف في الاستثناء من النفي يفيد العموم وليس كذلك والا لوجب المجالسة مع كل عالم اذا قال لا اجالس الا رجلا عالما قلنا الاستثناء من الحظر اباحة والعموم انما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا يباح لك مجالسة رجلين فلما قلت الا رجلا عالما ابيح لك ان تجالس من شئت من العلماء فاحفظ هذا ولا تضقه بالذهول فانه من اسرار علم الاصول **قال** بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل جاره وحده آه **اقول** فيه بحث لانك ستوقف ان العام [illegible] عام على سبيل البدل عند المصنف رحمه الله وهو ايضا من هذا القبيل ويمكن ان يدفع بان من عام قطعا وبهذا الوصف لا يبطله بخلاف

رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه ان هذا الوصف بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح
اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتامل **قال** وفي هذا اشارة **اقول** اي في الاستدلال على العموم بالاستعمال في هذين المثالين **قال** ويدل على هذا الاصل
انه لو حلف آه **اقول** فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لوجب العموم في قوله لا اجالس رجلا عالما فالوجه ان يكتفى بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما اشار اليه الشارح
رحمه الله بقوله الآتي والوجه ما اشار اليه شمس الائمة آه قلنا لا عموم للحكم ولا للعلة في صورة الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط كما ذكرنا **قال** وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس
بمستقل آه **اقول** القائل صاحب الكشف حيث قال ثم النكرة منه تقريرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيوخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرة تحته ضرورة
وقوعها في موضع النفي فصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفي عام في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل
تحت الصدر الكلام وهذا مويد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما طلقت بطلاق واحدة بنكرة فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان تطلق احداهما
غير عين وكان الخيار الى الزوج قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بها لا يقع طلقة واحدة على احدهما غير عين
فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعم والكناية وهي قوله فهي لا يستقل بنفسها ولا تفيد اذا قطعت عن اول الكلام فلا بد ان ياخذ حكمها من اول الكلام
لتصير مفيدة ولما عم المكنى لعدم استقلالها صارت الكنايات عامة ايضا فلما كرر صار حالفا بطلاقهما فحنث في الاول ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك
فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات فيخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا الواحدة منهما
لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين يوضح جميع ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا او عمرة طالق ثم لم تطلق عمرة الا واحدة لا قوله وعمرة طالق مفهوم
المعنى مفيد بنفسه فلا يحتاج الى تعريف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يوخذ حكمه مما سبق هذا كلامه وانت خبير بان ما ذكره الشارح رحمه الله من جريان هذا البيان
في مثل لا اجالس الا رجلا جواب الذاتي لا تحقيق فيه ايضا لم يتعرض لما ذكر من التاييد بالمسائل فاقول وبالله التوفيق سلمنا ان الاستثناء ليس بمستقل بل حكمه انما يوخذ من صدر الكلام
لكن لا على الوجه الذي ذكر في صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيه اخذ في الاستثناء على وجه النفي وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه النفي فافاد العموم ثمه وبعد ما استثنى
كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يعم فان اراد بكونه عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد كونه عينه بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه
في الصدر منفي وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي فظهر ان علة العموم ليست ما ذكره من التاييد بالمسائل فلا يصح للتاييد لانتفاء المناط فمن
حكمي الكلامين فيهما كما كانت في الاستثناء فقياسه عليها قياس مع الفارق كما يظهر لمن نظر فيها بالتامل الصادق **قال** وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس
الا رجلا او واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة آه **اقول** فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع
وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوها ليست مما يفيد الجنسية التي تتضمنها النكرة هو انما تفيد النوعية نعم تفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية التي تتضمنها النكرة
مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا يفهم منه الوحدة فاذا قيل الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الا رجلا من بني آدم كما افاد في قوله
تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر فكان عليه ان لا يتعرض للقصد منها اي مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى عدم
فلا يخص بعض الافراد الى آخرها **قال** قال المصنف فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة آه **اقول** الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر ان الموصوف بدون الصفة
فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة برفع احتمالها ويجعله عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح
ايضا على سواله كما يظهر من النظر في مقالته اللهم الا ان يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الآخر
في عبارة الشارح رحمه الله غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في عبارة اخرى ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا مع كونه في غاية الظهور كيف ذهلوا عن الوقوف عليه والشعور
قال وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال آه **اقول** هذا تمثيل الاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن الحاجب فانه لا يفيد
سوى جواز اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص على اصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح **قال** ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت
في الانشاء آه **اقول** هذا شرح لقول المصنف لكنها يكون مطلقا في الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح ان يكون الفرق بين المطلق
وبين النكرة الواقعة في الاخبار عراء المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة والمفهوم من المشروح ان يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند المتكلم السامع معا وكون تلك
النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الانشاء وقلت مثلا اضرب رجلا فكما ان المخاطب لا يعرف الرجل فكذا انت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا
فانك تعرفه قبل الاخبار ولو بكونه مضروبا لك بخلاف المخاطب فان قيل قد استفاده الشارح رحمه الله من قوله ويثبت بها واحد مجهول حيث ذكر الواحد ههنا لا في بيان المطلق
قلنا ذكره ههنا للضرورة وصفه المجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لعذر فعلم ان اعتراض الشارح رحمه الله بقوله والقائل ان يقول آه انما يرد على ما اخذ من عبارة المصنف رحمه الله
تعالى لا على ما قصده كما لا يخفى على البصير المتصنف **قال** فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود الى قوله على انهم جعلوا امثال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا آه **اقول** يرد عليه انا نسلم
انه من هذا القبيل فان العبارة ثمه مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها ههنا فانها موضوعة لواحد يمكن تحققه في ضمن اي معين كان ولا عموم فيه اصلا **قال** ووقع على
المعرفة مع المغايرة لقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب **اقول** هذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القرآن ليس كذلك بل هو كذا نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب **قال** فتنكير يسرا اي اليسر نعم اولا وآه **اقول** يعني اذا اثبت التغاير بين اليسرين حيث كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر ليتناول تنكيره بعضا غير البعض الاول

وجب ان يراد بتنكيره التفخيم كما ذهب اليه صاحب الكشاف ويقصد باليسرين النعمتين بما تيسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما تيسر لهم في ايام الخلفاء الراشدين
او يقصد يسر الدنيا ويسر الآخرة او يراد بتنكيره الافراد كما جوزه الامام البيضاوي حيث قال واليسر منكر فيحتمل ان يراد بالثاني فرد يغاير ما اريد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين العسرين
وجب ان يجعل تعريفه للعهد او الجنس المشهور ان لا وجه للاستغراق قال صاحب الكشاف واما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان
حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا قال وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجوه آه اقول قال الامام فخر الاسلام ان لام المعرفة
للعهد وهو ان يذكر سببا ثم يعاد فيكون للمعهود قال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس
رضي الله عنه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا الى لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة اي صحة هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا فذهب بعض
الشراح الى ان معناه ان في الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظر فانه قد ينعكس كما سياتي من الامثلة وقال صاحب الكشف والظاهر انه
ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه تخرج على هذا الاصل ويكون الجملة حينئذ
مذكورة على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين اولى
لك فاولى ثم اولى لك فاولى وكما كرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر واحد يسرين فهذا معنى النظر كذا قال
صاحب الكشف وتبعه غيره حتى المص والشارح رحمهما الله تعالى واقول هذا في غاية البعد لان ابن عباس رضي الله عنه رئيس المفسرين واهل اللسان بحيث يوجد منه اللغة والقاعدة
ولكثرة علمه سمي بحبر الامة فكيف عليه قاعدة اطبق عليها اهل العربية باسرهم وايضا نقل صاحب الكشاف هذا الكلام عنه وعن ابن مسعود رضي الله عنه ثم قال وقد روي مرفوعا
انه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ففخر الاسلام مع كونه في العلم والعمل قليل النظير كيف يجترئ على هذا الخطب الخطير فالصواب عندي ان
يرجع ضمير فيه الى الحكاية لفظا ومعنى وتذكيره لكون الحكاية او لاباس مع الفعل كما سيذكر الشارح رحمه الله ان شاء الله تعالى فكان قال وذلك معنى قول ابن عباس
رضي الله عنه في تفسيره قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا الى لن يغلب عسر يسرين ان صحت هذه الحكاية عنه لكن في صحتها نظر عندنا معاشر الرواة والحفاظ اما باعتبار اصل الحكاية
لاحتمال ان لا يقع عن اصلها اذ لم ينقل بالتواتر والمشهور او باعتبار ان هذا القول على تقدير وقوعه لم يكن في تفسير تلك الآية بجواز ان يكون استدلالا وبيانا بحال المؤمن
الكامل فانه يرى في الدنيا تارة يسرا واخرى عسرا وفي الآخرة لا يرى الا اليسر ولن يغلب عسر دار يسر دارين وهذا الذي ذكرته هو محمل ايضا لما روي النبي عليه السلام مرفوعا
فان المشهور عند اهل الحديث ان المرفوع ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا له او فعلا سواء اضافه اليه صحابي او تابعي او من بعده سواء اتصل اسناده ام لا قال العراقي
فعلى هذا يدخل المتصل والمرسل والمنقطع والمنفصل قال لكونه معرفا باللام الثابت في الصك اقول فيكون الالف في حكم المعرف بالاضافة الى الصك فلا ينافي ما سبق ان
طريق التعريف هو اللام او الاضافة قال يشترط مغايرة الشاهدين الآخرين آه اقول وجه اشتراط مغايرتهما ان المغايرة تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم
مغايرتهما تكثير الشهود والمغايرة افادة تاكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود الاول في الاشهاد اذ لا يؤكد به الحق الاول غالبا قال يريد انهما باعتبار
اصل الوضع للخصوص والقصد الى فرد كسائر النكرات اقول فان قيل قد سبق ان النكرة في الشرط كما في النفي لا يقال لم يقع في الشرط بل هو كلمة شرط
لانا نقول هو في المعنى واقع في الشرط لان معنى اي عبيد ضربته ان ضربت من عبيدي فلانا اي للاثبات وضعا يعني انه موضوع لاثبات الحكم لواحد من الجملة والشرط للنفي
ولا اي من جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنى في مثل انه دخلت الدار فكذا الا ان دخل فانك ان دخلت فكذا الا وضعا فانه ليس الا التعليق امر به ولهذا لم يحمل على النفي في يمين الحمل مثل
ان دخلت الحصن فلك كذا والاول بالذات والثاني بالغير ولا شك ان ما بالذات اولى مما بالغير فيترجح جانب الاثبات على النفي فلا يعم اي بالشرط وان توصل في كونه للاثبات بانه
للفرد المبهم سواء اثبت او نفي ويدفع بان المراد اثبات الغرض الاثبات والحمل في الشرط للنفي والمنع على ما يظهر من موارد الاستعمال قال وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف
آه اقول اعترض عليه بانه لا يدل على اشكال بل على فساده ولو سلم فلا يدل على اشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله من جهة النحو ان ضمير ضربك كما هو راجع الى اي
وبذلك اتصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه وليس بشيء لان تسميته مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ واما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده على ملاحظة
اصطلاح النحو فان الشق الاول مبني على لغة النحوي والثاني على ارجاع الضمير كما اعترف به بنفسه والعجب انه اختار ما نسبته الى النحو ليس بظاهر وترك ما هو في غاية الظهور
فان قيل قد تركه المصنف رحمه الله تعالى ايضا قلنا لغاية ظهوره لا ولانه غير متعلق بالنحو قال بخلاف الزمان آه اقول هذا جواب عن قوله الا يرى ان يوما قال وايضا المفعول
فضلة آه اقول انه فضلة بخلاف الفاعل ومع ذلك ثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم لانه فوق الضرورة بخلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم يثبت
ضرورة اذ قد صرح به وقصد وصفه بصفة تقتضي ان يحصل عبارة العموم مع ما بين الفعل والزمان من التلازم لكونه جزء منه بخلاف المفعول منه قال اما لولا قيام الضرب بصفة
اقول الجواب عنه ان معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافة فيكون قائما بمحل متعلقا بمحل آخر كالعلم على ما له صفة للعالم متعلق بالمعلوم فلا يكون من قبيل الاضافات المحضة كالقرب
والاجتماع على ان الشارح رحمه الله تعالى قد عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المحضة ايضا بالمحلين من البديهيات التي يكفي فيها التنبيه وقد اجاب عن اصل الاشكال الفاضل
التحرير صاحب تلخيص الجامع الكبير بان الفعل المتعدي المبني صفة الفاعل لا المفعول اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة اولى بالاعتبار من الشرط وتنبيه الشارح رحمه الله
في شرحه بانه اذا ذكر في معرض تعريف النكرة تحتمل فعل مسندا الى الفاعل متعلق بالمفعول وانه لا محالة اضافة بينهما فالوصف الماخوذ منه قد يكون باعتبار الاضافة الى الفاعل
كالضاربية وقد يكون باعتبار الاضافة الى المضروبية فالاول اولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله اي عبيدي ضربته هو الضاربية وهو ليس بصفة النكرة وان امكن

ان یوخذ من الفعل ما هو صفة لها کالمضروبیة وحینئذ لا یتوجه ما یقال ان الترجیح انما یعتبر عند التعارض ولا تعارض ههنا لان الفعل کما یتصف به الفاعل باعتبار الفاعلیة یتصف
به المفعول باعتبار المفعولیة من غیر تناف وتدافع ولا یکون اضافة العتق الی المضروبیة من اضافة الحکم الی الشرط مع وجود العلة فی شیٔ لان ذلک اضافة الی صفة هو العلة والشرط
هو مضروبیة العبد للمخاطب کما انها فی الصورة الثانیة ضاربیة العبد له ولا یرد المبنی للمفعول مثل انما دبغ اهاب لان المذکور لیس الا وصف المفعولیة قال واما ثانیا فان الفعل آه
اقول هذا رد لقوله وایضا المفعول به فضلة ان قوله فاتصاله بالاول اشد ای اتصال الفعل بالمفعول به اشد من اتصاله بالزمان فینبغی ان یحصل العموم باعتباره ایضا بل هو الاولی
به قوله اثر المفعول به ههنا کمناقشة فی قوله فلا یظهر اثره بالتعمیم یعنی ان اثره لیست فی التعمیم ابتداء یصح ترتب عدم ظهوره علی تقدیره تقدیرها بل فی ربط الصفة بالموصوف غایته انه
یستلزم العموم ولا ضیر فیه وکونه ضروریا لا ینافی ذلک الربط ولو سلم انه ینافیه فالفاعل ایضا ضروری فکان ینبغی ان ینافیه ولا یظهر اثره فی التعمیم فلما ورد علی قوله فالفاعل ایضا
ضروری فکان ینبغی ان تنافیه ولا یظهر اثره فی التعمیم فلما ورد علی قوله فالفاعل ایضا ضروریا دفعه بقوله وکونه ضروریا لا ینافی ذلک الربط ولو سلم انه ینافیه فالفاعل انه ضروری فکان
ینبغی ان ینافیه ولا یظهر اثره فی التعمیم فلما ورد علی قوله فالفاعل ایضا ضروری لکن انه غیر فضلة فکیف یکون ضروریا دفعه بقوله وکونه ضروریا قال وظاهر انه لا معنی لتخییر الفاعل فی الصورة
الاولی لانه انما یفعل آه اقول فیه بحث لانه انما یستقیم اذا کان المقصود تخییر الفاعل لواحد من مفعولین واما اذا کان المقصود تخییر الفاعلین بالنظر الی مفعول واحد فلا کما اذا خاطب
زیدا وعمرا فقال اضرب بکرا انت او انت مشیرا الیهما فالظ ان مراد المصنف رحمه الله تعالی کما یدل علیه عبارته ان التخییر لا یتصور فی الاستعمال من الفاعل المخاطب سواء اتحد او تعدد
ولا شک انه معدوم فی الصورة الاولی قال وهذا الفرق ایضا مشکل اما اولا فلان الصورة الثانیة آه اقول تحقیق مراد المصنف رحمه الله تعالی موقوف علی مقدمة وهی ان
القوم فرقوا بین الاباحة والتخییر بان المراد فیه احد الامرین فلا یملک الجمع بینهما بخلاف الاباحة وهذا معنی قول المصنف رحمه الله تعالی فی الآخر ومثل هذا الکلام للتخییر فی العرف یعنی
لیس للاباحة حتی یجوز الجمع اذا عرفت هذا فاقول وبالله التوفیق ان ایا للواحد منکرا ففی الصورة الاولی ان لم یعتق واحد یلزم بطلان الکلام بالمرة وان عتق واحد دون واحد یلزم الترجیح بلا مرجح اذ لا اولویة للبعض فیما اذا
ضربوه معا فظاهر واما اذا ضربوه علی الترتیب فلان الکل واحد من الاول وغیره لما کان عتقه متعلقا بضربه وقد وجد ولا تخییر فی الکلام حتی یمنع الاجتماع کما فی الصورة الثانیة
لم یکن للاولویة تاثیر فی الاولویة وعلی التقدیرین یتعین عتق الکل لوجود المقتضی وهو تعلیق العتق بالضرب وانتفاء المانع وهو التخییر وفی الصورة الثانیة یتعین الواحد باختیار
المخاطب ضربه لان الکلام لتخییر المخاطب فی تعیینه فیحصل الاولویة بالاولویة فان ضرب واحدا فقط یتعین وان ضرب احدا بعد واحد تعین الاول لان ما بعده لم یصادف ذلک
المولی لان الصادر منه تخییر مانع من الجمع فلا یعطی للثانی حکم بل یصیر الاول کالمتفرد وان ضربهم معا لم یتعین واحد لانتفاء الاختیار من الضارب لکن لما وجد ضرب واحد فی
ضمن ضرب المجموع تعلق العتق بواحد مبهم للمولی اختیار تعیینه ولظهور هذا لم یذکره المصنف رحمه الله تعالی فاندفع بهذا التقریر الاشکال الثانی لان الصورة لما کانت صورة التخییر
کان الضرب علی الترتیب مستلزما اختیار البعض وهو الاول غایته انه خالف مقتضی التخییر فی الباقی فلا وجه لقوله ان الکلام فیما اذا لم یقع من المخاطب اختیار البعض بل ضرب الجمیع معا
او علی الترتیب فحینئذ ینبغی ان یعتق الاول فی صورة الترتیب لوجود الشرط وهو اختیاره وهو الاول ویعتق واحد غیر معین فی صورة ضرب الجمیع لوجود الشرط وهو ضرب احد ولو فی
ضمن ضرب المجموع ولا یمکن ههنا عتق کل کما فی الاول لوجود التخییر المانع عن الجمع وکذا الثالث لان الاولویة لا تؤثر فی الاولویة ههنا کما عرفت فعلی تقدیر ضربهم معا ایاه یلزم عتق
کل واحد لما عرفت من وجود المقتضی وانتفاء المانع واما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذکورة فی هذا المقام فی کتب اصحابنا من الاصول والفروع لما کانت بحیث یتصور فیها
التخییر بنی المصنف رحمه الله تعالی الفرق علیه ولا یضره التخلف فی بعض الصور بخصوص المادة یؤیده ان مقتضی الصورة الاولی بحسب ظاهر اللفظ کان عتق کل من تحمل الخشبة
مطلقا وقد قالوا لا یعتق الجمیع ولا واحد منهم ان کان الخشبة مما یطیق حملها واحد فحملوها ویعتق الکل اذا کانت مما لا یطیقه واحد رعایة لخصوص المادة واعترض بعض شراح
المغنی علی المصنف رحمه الله اولا بان کلامه یقتضی ان یکون الخیار لضارب المذهب ان الخیار للمولی اذا ضربهم جمیعا وثانیا بان المخاطب موجود فی الصورتین الا ان فی
احدهما فاعلا وفی الاخری مفعولا بخلاف قوله ایما اهاب دبغ اذ لم یوجد منه المخاطب فلا یکون نظیر قوله ای عبیدی ضربک واقول الجواب عن الاول منشأ عدم التفرقة بین
خیار المولی بعد وجود شرط عتق واحد مبهم وخیار المخاطب الحاصل من تخییر المولی بعد وقد سبق تحقیقهما ان کان علی ذکر منک وعن الثانی ان وجود الخطاب وعدمه فی
الصورة الاولی نظرا الی افادة العموم علی السواء بل المقصود اسناد الفعل الی ضمیر ای سواء بنی للفاعل او المفعول وهو ثابت فی ایما اهاب دبغ کثبوته فی ای عبیدی ضربک
فیکون نظیرا له بلا مریة قال ما لم یوجد قرینة تؤکد العموم وترجح البیان کما فی من شاء من عبیدی العتق الخ اقول فیه بحث اما اولا فلان ما هو من الفاظ العموم انما هو مجرد
عبیدی ولم یضف الیه المشیئة بل مع ملاحظة معنی وهو محل النزاع وقد ذهب المصنف رحمه الله تعالی الی ان من ههنا ایضا للتبعیض فلا یصلح ان یکون قرینة واما ثانیا
فلان قوله القرینة قوله واستغفر لهم الی آخره مخالف لما سبق ان جمع الضمیر لا یدل علی العموم الا عند من یکتفی فی العموم بانتظام جمع من المسمیات قال وضعفه ظاهر اقول
لانک قد عرفت ان من الشرطیة عام قطعا وههنا کذلک ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالی بطریق التفریع فان من شاء وایضا التسلیم المذکور باطل لان عموم العتق
یستلزم عموما من یکون من موصوفا بالسبب وان لم یکن موصوفا بالنقل الجواب عن الاول ان منشأه جعل العموم فی قوله یؤکد العموم مغایرا للعموم فی قوله من الفاظ
العموم اعدادا من سوق الکلام وملاحظة تکون تاکید العموم مقتضیا لتعدد اللفظ العام ولیس کذلک بل العموم فی الموضعین واحد هو عموم من فی المعنی لم یوجد ما یؤکد عموم من ویرجح کونه للبیان
کما فی المثال الاول فان شبه المشیئة امر یؤکد عمومه الظاهر ویرجح بیانیته من وعن الثانی ان القرینة لیست جمعیة الضمیر بل ذکر الاستغفار فانه غیر مختص بالبعض ولو سلم فکونها
قرینة لا یقتضی عموم الضمیر بل یکفی عدم اقتصاره علی البعض وکذا الحال فی قوله تعالی فاذن لمن شئت منهم قال ویمکن الجواب بان تعلق المشیئة کقول

فيه بحث لان تعلق المشية بكل على الانفراد ولما كان ادراكها الا بالاطلاع عليه كان ينبغي ان يجعل رعاية الترتيب دليلا عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها فيتعين هو في آخر تمم بلا احتياج الى ما ارتكبه قال فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض اقول قيل لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا الابعد ان يغفر جميع الذنوب وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الآية فلم يذهب احد الى ان التبعيضية لا تنافي الكلية وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث قال ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران بعضها مناقض غفران كلها قال وههنا نظر وهو ان التبعيضية آه اقول قال بعض الافاضل هذا النظر لا يرد على مراد المصنف رحمه الله تعالى لانه تعالى التبعيض متيقن بمعنى ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ متيقن يدل على ذلك انه قال فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة وانه وقع في بعض النسخ هكذا اي البعض متيقن والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن اقول الرد مردود لان تفسير التبعيض بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الضمير في قول المصنف رحمه الله تعالى ولانه راجع الى التبعيض الذي هو مدلول من لان المذكور سابقا فيفسد قوله فلم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن يؤيد النظر قوله فوجب رعاية العموم والتبعيض وقوله المشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض فان مشية الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعيض الذي هو مدلول من فلا عبرة لنسخة يخالف السياق والسياق والعجب انه يستدل على دفع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان بعض النسخ بل جميعها كذلك ومراده يطلق البعضية فغير صحيح ايضا لان اصل المقصود حمل من على التبعيض وظاهر ان ثبوت العام لا يستلزم ثبوت الخاص آه قال لانه قوله تعالى والله خلق كل شئ مخصوص آه اقول هكذا وقعت العبارة في بعض النسخ وفي بعضها لان قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ وفي آخر الله ربكم خالق كل شئ قال وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا آه اقول يريد بيان وجه تقييد المتخلف الواقع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى مطلقا بتقدير دخوله فان اولوية الاول انما هي بالنسبة الى الثاني فاذا تخلف الكل ولم يوجد داخل ثانيا لم يوجد الاول ايضا فلا بد من تقييد المتخلف بكونه مقيدا بالدخول بعد الفتح قال لم يكن لهم اقول اي لم يكن لكل منهم ولا لمجموعهم نفل واحد قال لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس اقول يعني ان عموم من ليس كعموم كل حتى يكون على سبيل الانفراد بان يعتبر كل واحد كانه ليس غيره ويستحق النفل التام في صورة الدخول مجتمعا بعد التقييد بالاولية بل عمومه عموم الجنس وهو ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه كما سبق في اول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين ان يراد به فرد دخل اولا لانه محكم في الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع نفلا وههنا اي في المثال المذكور لم يتحقق احد دخل اولا لان المفروض ان الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم نفلا فبطل ما قيل انه مخالف لما مر في اول الفصل ان عموم من دخل هذا الحصن اولا عموم على سبيل البدل وفسر الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر لان ما سبق كان في بيان معنى من دخل اولا وما ذكر ههنا في بيان من دخل بلا تقييد بالاولية فليتأمل قال ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف آه اقول يريد بيان وجه كونه منونا في صورة افعل التفضيل الممنوع عن دخول التنوين فبينه بانه ظرف بمعنى قبل ولم يعتبر فيه كونه من اوصاف الداخلين حتى يكون غير منصرف فلما ورد عليه ان كونه ظرفا ينافيه قولهم ان الاول اسم للفرد السابق رده بقوله فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم له وانما قال مثلا لعدم انحصار الاولية في الداخل لتحققه في قولنا من جاء اولا ونحو ذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قيل لا حاجة الى هذا التقدير لان الداخل اولا يصدق عليه انه اول الداخلين فيصير بهذا الاعتبار من اوصاف الداخلين قال تحرير محل النزاع اقول ذكر الشافعية مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم له وذكروا له صورا احدها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي مثلا انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل والفرض فلا يتعين الا بدليل ثانيتها عمومها في الازمان ولا يدل عليه ثالثتها عمومه للامة الثانية ان الصحابي اذا حكى حالا بلفظ ظاهر العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم والمصنف رحمه الله تعالى اورد الشق الاول من المسئلة الاولى ولما كانت الثانية مشتبهة بها اوردها بطريق الاشكال واجاب عنه بالمنع والتسليم تقرير الاشكال ان ما روي انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل لان القضاء فعل اللسان وتقرير الجواب لا نسلم انه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذي لا عموم له فعل الجوارح ولو سلم انه حكاية الفعل باعتبار تعميمه لفعل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد من الفعل المحكي الذي كلامنا فيه بل من المعرف المقارن له ولا كلام فيه اذا عرفت هذا ظهر لك اندفاع انظار اما اولا فلان الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول وقد عرفت انهما مسئلتان مستقلتان واما الثاني فلما عرفت ان حكاية الصحابي بلفظ العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا في الاولى ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يعتبر بالمقولة واما الثالث فلان جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم له لوقوع حكمه بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل تعميمه العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي صلى الله عليه وسلم بحضرة من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار لكونه جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية اخذ العموم ونقله او يقضي بحضرته بجار لا لخصوصه وقد كان سمع منه صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اخذ العموم ونقله

ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها والله اعلم بحقيقة الحال قال قيل يحتمل امورا ثلثة اقول الاول التيمم كما هو العادة في آخر
الابحاث الثاني توضيح الكلام السابق وتحقيقه يعني ان مدلول امر مبطن فلا يطلع عليه الانسان بخلاف المقال الثالث تضعيف الكلام
السابق بناء على ما اشتهر ان لسان الحال افصح من لسان المقال قال بئر بضاعة اقول قال ابن الاثير في النهاية هي بئر
معروفة في المدينة والمحفوظ ضم الباء واجاز بعضهم كسرها وحكى بعضهم بالصاد المهملة قال لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد
اقول ضرورة تساوي نسبة العام الى جميع افراده فكما جاز اخراج غيره ورد لاجله العام بالراي فكذا اخراج ما لاجله
ورد حتى يجوز في الامثلة المذكورة الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعي ومتفق عليه قال وفيه
نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد اقول اي حمل المطلق على المقيد على معنى تقييده بقيده ما بعيد بل المتبادر
منه اعتبار قيد النص المقيد في النص المطلق قال وسيجئ ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار المطلق على المقيد اقول
اشارة الى قوله في آخر هذا البحث مراد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس آه قال
ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد اقول يعني ان هذا المثال من قبيل العام المصطلح مع الخاص بالنسبة
اليه لا مما نحن فيه وانت خبير بان هذا يرد ايضا على التمثيل السابق بقوله ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين فان قيل قد سبق ان النكرة المنفية لم تستعمل الا فيما وضعت له بالتشخص وهو الفرد المنتشر والنكرة المضاف اليها
كل انما استفادت العموم من كل فيكونان مطلقتين والمطلق من اقسام الخاص فلم لا يجوز ان يكون عينهما ههنا بهذا الاعتبار قلت
قد سبق ايضا ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يكون عاما وخاصا بالحيثيتين فلما اعتبروا عموم النكرتين لم يجز اعتبار خصوصهما
بل الجواب انها من قبيل التنظير من غير الباب لا التمثيل والمقصود من ايرادهما التنبيه على ان تقييد العام بامر موافق غير مستقل
كالصفة ونحوها لما لم يكن تخصيصا كان في حكم تقييد المطلق بل المثال لهذا القسم اعني المطلق والمقيد المنفيين لا تعتق ولا تعتق
كافرة فانك ستعرف في بحث المقتضي ان مثل هذا المنفي ليس بعام قال والشافعي انما لم يشترط السلامة آه اقول قال في الكشف
لا يلزم ان المطلق يحمل على المقيد عنده وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات لانه انما يصار
اليه اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد
بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق قال اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك آه اقول لان مقدمة
الشيء من حيث هي مقدمته اذا اوجبت امرا فايجابه ذلك الشيء اياه بطريق الاولى قال على ان المفهوم من الآية ان موجب
المساءة آه اقول يعني لا نسلم او لا ان الآية تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجب المساءة تلك القيود والتقييد بها ان تسؤكم
جزاء لقوله ان تبد لكم وضمير تبد راجع الى الاشياء المنهي عن السؤال وما هي الا القيود والتقييد بها واما قوله والاشياء
المسئول عنها فاعتبار تعلق السؤال بها اما بالفرض والتقدير او باعتبار النهي قال ولا يخفى ضعفه بل ضعف
الاستدلال بهذه الآية آه اقول اما ضعفه فلانا لا نسلم دلالة النص على النهي عن السؤال عن المسكوت عنه مطلقا بل مدلوله النهي
عن سؤال اشياء يوجب اظهارها المساءة وهو اخص من ذلك واما ضعف الاستدلال بها في هذا المطلوب فلان السؤال عن
تلك الاشياء الذي فهم من الآية ليس تقييد المطلق الذي هو المطلوب ولا لازما له لكون النهي عنه مستلزما للنهي عن التقييد
تقييد ليس بمساءة بالاخلاص عنها قال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اقول ههنا التباس لطيف دال على المعارضة
كانه قال الآية المذكورة وان دلت على ما ذكرتم وعندنا آية اخرى تدل على ما ذكرنا ورمز الى الشافعية اهل الذكر فعلى الحنفية ان يسألوهم
عن هذه المسئلة قال وبالجملة هو اقول اي عدم الحمل او هو من ابطال حكم الاطلاق وهذا مربوط بقوله وفي الحمل على المقيد ابطال
الامر الثاني وان كان له نوع تعلق بما اتصل به قال هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد آه اقول فيه بحث لان وجوبه ليس
بمصرح به في الخصوص ليكون حكما شرعيا بالوفاق وهو ظاهر وانما يتوهم من عدم اجزاء المقيد في المنصوص وليس
كذلك لافادة المقيد الوجوب الشرعي بل هو عندنا عدم اصلي كما مر مرارا لممتنع ودلالة النص المطلق على وجوب
القيد مكابرة محضة فاذا لم يكن المعدى هو وجوب القيد فقط لا يندفع ما قال فخر الاسلام انه على
تقدير صحة هذه التعدية الى آخره لانه انما يندفع اذا كان المعدى هو الوجوب فافهم فلا قائل بل يندفع
عنه اشكال صعب وهو ان التعدية اذا صحت لم يبق النص على اطلاقه بل يقيده بقيد يفيده القياس
فلا يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا وذلك لانه انما يتوجه اذا كان المعدى وجوب القيد وليس فليس

واما قوله على انا نقول المذهب الى آخره فالظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقريره ان النص المطلق لو دل على عدم وجوب القيد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وفيها الغير بحيث لان تقييده فيها لما مر من ترجيح المقيد عند التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه فتدبر **قال** اليه مال صاحب الهداية في باب الوصية **اقول** حيث قال في آخر باب الوصية للاقارب وغيرهم ولو اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لنا ان الجهة مختلفة لان احدهما مولى النعمة والآخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات **قال** صيغة افعل على قصد الامر والتهديد **اقول** فان الامر يقتضي الطلب والتهديد يقتضي عدمه فبينهما تناف وكذا الوجوب يقتضي العدم جواز الترك والاباحة تقتضي جوازه **قال** عن الشافعي انه ظاهر في المعنيين اه **اقول** الفرق بينه وبين ما قيل انه حقيقة ان من يقول بانه حقيقة لا يحمل اللفظ ظاهرا في المعنيين كما قال الشافعي بل يحمل لمجموع المعنيين كواحد منهما لا ترجيح لها عليه **قال** اذ لا يجوز ان يكون موضوعا **اقول** اي ولا ثالث اذ لا يجوز **قال** المصنف لان الواقع لم يفده للمجموع **اقول** فان قيل هو مصادرة على المطلوب قلنا معناه انه لو كان موضوعا لم يفده للمجموع والا لم يصح منعه للاستدلال **قال** قال المصنف ومن عرف سبب وقوع الاشتراك اه **اقول** مراده الرد على الشافعي بانه لم يعرف سبب وقوع الاشتراك ولذا جوز العموم فكانه قال ومن غفل عما حققناه من سبب وقوع الاشتراك وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع الاجتماع بين المعنيين خفي عليه امتناع العموم فيجب ان يكون اشارة الى ما صرح به اولا فيصح قول الشارح النحرير واليه اشار بقوله ومن عرف اه ويفسد ما قيل قد صرح بذلك حيث قال وكل وضع يوجب اه فوجب ان يكون قوله ومن عرف اشارة الى شيء آخر **قال** وهذه مغالطة نشأت من اشتراك لفظ التخصيص اه **اقول** يعني ان الباء في تخصيص الشيء بالشيء تارة تدخل على المقصور عليه فيكون المعنى قصر المخصص على المخصص به كما في المثال الاول واخرى على المقصور فيكون المعنى قصر المخصص به على المخصص كما في الامثلة الثلاثة الباقية فان معنى الاول قصر العبادة عليك ومعنى الثاني قصر المسند على المسند اليه ومعنى الثالث قصر الذكر عليه واليه اشار الشارح بقوله اي ذكرته وحده فانه تفسير معنى القصر بلا مرية وانما عبر من المعنى الاخير للقصر بقوله جعل المخصص منفردا من الاشياء الى آخره اشارة الى انه انما يستفاد من تلك العبارة بطريق اللزوم فان مرجع التخصيص الى ملاحظة معنى الافراد والتمييز كانه قيل في اياك نعبد معناه نميزك ونفردك من بين المعبودين بالعبادة فيكون العبادة مقصورة عليه تعالى جل ذكره قال الفاضل الشريف في تحقيق قول الشارح النحرير على طريقة خصصت فلانا بالذكر تخصيص شيء باخر في قوة تمييز الاخير فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما ان يجعل من باب التضمين بشهادة المعنى فيلاحظ المعنيان معا ويكون الباء المذكورة صلة للمضمن فيظهر ولقصد لما ضمن فيه اخرى فيقال في نخصك بالعبادة معناه نميزك بها مخصصا اياك فظهر ان الامثلة الثلثة من واد واحد والعجب انه قد نقل عنه ههنا الاعتراض على الشارح بان المستفاد من اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك ايهم عكسه فيحتاج الى تاويله بجعله بمعنى اي المقصود فيما من قبيل خصصت فلانا بالذكر واعلم من هذا ان ما نسب من الحواشي ليس له ثم ان حاصل اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى انه جعل تخصيص اللفظ بالمعنى بمعنى قصر اللفظ على المعنى بحيث لا يتجاوزه الى معنى آخر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بمعنى قصر المعنى على اللفظ بحيث لا يتجاوزه الى لفظ آخر فلا ينافي ارادة المعنيين من لفظ واحد كما هو راي الشافعي فلا ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا وبه يندفع الفساد المذكور بما ذكر في الشرح فان قيل يرد على كلام المصنف رحمه الله تعالى انه يقتضي ان لا يقع المشترك اصلا فضلا عن عمومه لتناف بين التخصيصين وعلى كلام الشارح انه يقتضي ان لا يقع المترادف لتناف بينهما [illegible] في كل من المشترك والمترادف [illegible] خصوص الوضع بالنظر الى خصوص المعنى واللفظ فلا يبقى اشكال **قال** والاوجه ان يقال **اقول** [illegible] في بيانه لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز **قال** يعود الاعتراض الى بحث [illegible] ما نقل عن المص رحمه الله **اقول** يرد به قوله وارد عليه انه اذا اريد به المجموع الى آخره **قال** المصنف رحمه الله [illegible] الحقيقي فهو الدعاء **اقول** لكنه لفظة على الواقعة صلة للصلوة غير الواقعة صلة للدعاء **قال** وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه اه **اقول** لانه اذا تعرض اليه [illegible] الاعتراض المذكور بقوله وفيه نظر لان ركاكة الكلام اه **قال** واذا اكتفى بالمنع المذكور سلم عن الاعتراض ويوجب الخصم اثبات المقدمة الممنوعة وفيه من القصد ما لا يخفى **قال** فيه بحث لانه الاراد بالانقياد اه **اقول** الجواب ان المراد مطلق الانقياد لكنه ليس في كل مادة بما يناسبها ففي العقلاء بامر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير كما ذكر المصنف رحمه الله تعالى ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة [illegible] ورجح عليهم الحجر بانقياده لما يليق بحاله من حكم التكوين قال صاحب الكشاف الخشية مجاز عن الانقياد لامر الله تعالى وانها لا تمتنع على ما يريد فيها وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما امرت به **قال** لان حقيقة السجود وضع الجبهة **اقول** فيه بحث لان حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بالخصوص مطلقا واما وضع الجبهة فمعتبر في سجود الصلوة قال ابن الاثير في النهاية سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلوة وهو وضع الجبهة على الارض ولا خضوع اعظم منه ثم لما كان في وضع ناصية الراس معنى الخضوع بخلاف سائر اجزائه سمي سجودا دون وضع سائرها واما ما قيل وضع الجبهة معناه العرفي واما اللغوي فوضع الراس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة فمع ظهور بطلانه بما ذكرنا افتراء على مجمل اللغة لان المذكور فيه سجد اذا تطامن وكل ما ذل فقد سجد **قال** فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته اه **اقول** مبنى النظر كون السجود لغة بمعنى وضع الجبهة اذ لا جبهة لشيء مما ذكر وقد عرفت ما فيه بخلاف ما اذا اريد به وضع الراس لان للجماد والشجر والدواب رؤسا كما من في السموات ومن في الارض نعم يرد النظر بالنظر الى بعض المذكورات كالشمس والقمر والنجوم وان كان السجود بمعنى وضع الراس ايضا ويمكن توجيهه على التغليب فتدبر **قال** فان اللفظ يستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون **اقول** كانه اشارة الى رد ما ذكر الآمدي في الاحكام والامام الرازي في المحصول ان الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لان المراد بالوضع وضع اللغة او الشرع او العرف وذلك لان الوضع العلمي من الاوضاع المعتبرة بل اقواها لانه وضع شخصي تعيين فيه الموضوع له فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره لعلاقة مجازا على ان الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفي لان اهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث نقلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال في حواشي

شرح المختصر وقد صرح الآمدی فی الاحکام بان الحقیقة والمجاز یشترکان فی امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما کزید وعمرو ولعله اراد الحقیقة والمجاز اللغویین علی ما یشعر به احتجاجه والاظهر
مشکل بانه ان اراد بالحقیقة مطلق الحقیقة المتناول للحقیقة المطلقة والمرتجل والمنقول دار او ینافی قوله لحقیقة الحقیقة المطلقة حیث عد المرتجل والمنقول فی مقابلتها قال فان قیل المستعمل
فی غیر ما وضع له فی الحجاز آه اقول الفاء الثانیة تدل علی ان السوال ناش عما قبله وهو قوله فانه اولی بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول اذا کان اولی بالاعتبار کان الاولی عد المنقول المستعمل
فی غیر ما وضع له وحاصل الجواب ان الاولی کان ذلک لکن المنقول لما کان حقیقة من وجه مجازا من وجه ومفتقرا الی زیادة بیان آخر حکمه بخلاف المرتجل فانه اذا استعمل فی کل من المعنیین
یکون حقیقة [illegible] فلو بعد الوضع [illegible] الا لقیقة لزیادة بیان فلا جرم قسم المستعمل فی غیر ما وضع له الیه الی المجاز قال بخلاف المرتجل فانه یکفی فیه
مجرد النقل [illegible] لا یحتاج الی الاستعمال کالمشترک اذ یکفی فیه تعدد الاوضاع بخلاف الحقیقة والمجاز قال لا نیشترط فی الحقیقة ان یکون موضوعا
لذلک المعنی فی جمیع الاوضاع [illegible] ان یستعمل کل صاحب وضع فی ذلک المعنی حتی لو کانت کذلک کانت حقیقة علی الاطلاق کلفظ الارض والسماء ونحوهما فان اهل
اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا علی ذلک وهذا ظاهر لا یستتر معروف لا ینکر ولیس معناه ان یفید بها کل واحد من اهل الاوضاع لذلک فانه لا یصدر عن ممیز فضلا
منهم نظرا الی ان ما قیل هذا کلام ضعیف فان اجتماع الاوضاع منتف مطلقا بل لا یستحیل عادة تخلو الاوضاع المتاخرة عن الفائدة کلام ضعیف قال قلنا لفظ المجاز یطلق علیه وعلی
ما نحن بصدده بطریق الاشتراک او التشابه آه اقول یرد علیه ان الاصولیین بعد ما عرفوا الزیادة والنقصان لم یذکروا ان للمجاز عندهم معنی آخر کما ذکره صاحب المفتاح ونسبه الی
السلف وزعم ان الادلی ان یعد لحقا بالمجاز فالمفهوم من کلامهم ان القریة مثلا استعمل فی اهلها مجازا ولم یریدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناک مقدر
فی نظم الکلام فان الاضمار یقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الکلام ان یقال اهل القریة فلما حذف الاهل استعمل القریة مجازا فی
مجازا بالمعنی المتعارف وسببه النقصان وکذلک نحو کمثله استعمل فی معنی المثل مجازا وسبب هذا التجاوز هو الزیادة اذ لو قیل لیس مثله شیء لم یکن
هناک مجاز فتدبر قال یعنی ان الصریح والکنایة ایضا من اقسام الحقیقة آه اقول یعنی کما ان المرتجل المنقول من اقسامها قال
واحترز بقوله فی نفسه عن استتار المراد فی الصریح بواسطة غرابة اللفظ اقول مخالف لما سیاتی فی التقسیم الثالث ان المجمل
خفی المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک لتزاحم المعانی المتساویة الاقدام کالمشترک او لغرابة اللفظ کالهلوع
قال وما یقال من الاستتار والانکشاف یجب بالاستعمال بان یستعاده قاصدین آه اقول القائل صاحب الکشف وهو ما اعتبر قید الاستعمال
لیتحقق الاعتبار فی التقسیم وهو وجود استعمال ذلک اللفظ فی القسمین الاخیرین اعنی الصریح والکنایة کما تحقق فی الاولین اعنی الحقیقة
والمجاز والشارح توهم انه ذکره للاحتراز فحمله علی التکلف وهو مردود ومنشاؤه عدم الاستخراج لان لصاحب الکشف فائدة ذلک
القید الاحتراز المذکور لکنه استدل علی وجود القید باشتراط الاستتار فی مورد التقسیم من الاقسام حیث قال ثم لا بد من
القید المذکور ایضا یعنی الاستدلال عند من قال باشتراطه فی الصریح بان یقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال ای یحصل الاستتار بالاستعمال بان یستعملوه قاصدین
للاستتار فانه مقصود عندهم لاغراض صحیحة وان کان معناه ظاهرا فی اللغة کما ان الانکشاف یحصل فی الصریح باستعمالهم وان کان خفیا فی اللغة عند من لم یقل
باشتراطه فی الصریح لا یشترطه ههنا فیدخل فیه المشترک والمشکل وامثالهما اعتمادا علیه یدل کلام القاضی الامام فانه قال کل کلام یحتمل وجوها یسمی کنایة ولهذا یسمی المجاز قبل ان
یصیر متعارفا کنایة لاحتمال الحقیقة وغیرها الا ان الصحیح هو الاول [illegible] من اشتراط الاشتراک وجه التقسیم من الاقسام ولا یحصل الا باشتراطه فی القید قال بل ان یستحیل الحقیقة
الحقیقی الی قوله ومیل صاحب الکشاف الی اشتراط فی الکنایة لکان المعنی الحقیقی اقول ذکر المحققون لکلام الکشاف ان استعمل بسط الید فی الجود بالنظر الی من جاز ان یکون له ید
وجدت او صحت او سلمت او قطعت او فقدت لنقصان ذاتی الخلقة کنایة محضة یجوز ارادة المعنی الاصلی من الکلمة بالنظر الی من تنزه عن الید کقوله تعالی بل یداه مبسوطتان تتفرع
علی الکنایة لامتناع تلک الارادة فقد استعمل بطریق الکنایة هناک کیف [illegible] بحیث یفهم منه الجود من غیر تصور ید او بسط ثم استعمل ههنا مجازا فی معنی الجود وقس علی ذلک نظائره فی قوله
تعالی الرحمن علی العرش استوی وقوله تعالی ولا ینظر الیهم فان الاستواء علی العرش الجلوس علیه فیمن یجوز علیه قصود منه ذلک کنایة مختصة عن الملک فیمن لا یجوز علیه مجاز متفرع علیها وعدم النظر
ممن یجوز منه النظر کنایة مختصة عن عدم الاعتداد وفیمن لا یجوز منه مجاز کذلک فتدبر قال ثم فی کلامه نظر من وجهین الاول ان حصول المعنی اقول اراد بکلامه ما اشار الیه بقوله وشرح هذا الکلام
آه وحقیقة النظر الاول قوله الا ان کان المسمی من افراد الموضوع له فیکون اللفظ حقیقة فیه لا یقال مراده ان المعنی الحقیقی اذا حصل للمسمی فی زمان اعتبار الحکم لم یکن مجازا من هذه الجهة فیکون
حقیقة المستعمل لا یخلو عنهما لانا نقول عدم کونه مجازا من هذه الجهة لا یقتضی کونه حقیقة لجواز ان یکون مجازا من جهة اخری فحینئذ لا یکون حقیقة ثم لو قال لم یکن مجازا الا یمکن توجیهه کما
لا یخفی وحقیقة الثانی قوله فی المجاز باعتبار ما یؤل حصوله فی الزمان اللاحق وهکذا نحوه والا ان مراد المصنف رحمه الله تعالی بقوله ان حصل له بالفعل فی المجاز باعتبار ما یؤل ان کان
من شانه الحصول له بالفعل نظرا الی الحصول بالفعل حقیقة لیس بشرط ثانیا ان ما ذکر لیس مجازا باعتبار ما یؤل عند المصنف رحمه الله تعالی بل مجاز بالقوة فانه لما قال فارقیت
لم یبق بینه وبین الاطلاق المستکره علی تمرار لقیت للاسد الا ان یفرق بین ارادة فاف الاطلاق بحیاء قال فان قلت فالاستعارة قد تکون باعتبار
جامع داخل فی الطرفین او مشکل لهما فکیف حصر الجامع فی الصفة اقول ان قیل لم یصرح المصنف بانحصار الجامع فی الوصفیة فمن این اخذه الشارح قلت
من قوله وشرطها ان یکون الوصف جنیا فان اشتراط الجنیة لیس الا فی الجامع کما تقرر فی موضعه فتقریر السوال ان المفهوم من عبارته حصر الجامع فی الوصفیة مع ان الاستعارة قد تکون
باعتبار جامع داخل فی الطرفین کما فی استعارة التقطیع الموضوع لازالة الاتصال بین الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفریق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض فی قوله تعالی

وقطعناهم في الارض امما والجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومها اذ تسكل للطرفين كما في استعارة الانسان المصور المنقوشة على الجدار وتقرير الجواب ان المصنف رحمه الله تعالى لم يحصر الجامع
في الوصفية بل جعل اللازم وهو ما حصل له الجامع كالتفريق فيما ذكرنا صفة للملزوم وهو التقطيع وهذا لا ينافي كون الجامع وهو ازالة الاجتماع تمام جزء من الطرفين كذا الصورة وصفا للانسان
مشترك بينه وبين المنقوشة وهو لا ينافي كون الجامع شكلا لهما على ان الكل داخل في الوصف كما قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم ان الصفة الظاهرة المشترك فيها اعم من المحسوس
والمنقول كما في استعارة النور للعلم واستعارة الاسد للشجاع [illegible] السوال الثاني ان ما ذكره يقتضي ان يكون اللازم في مثل في
الحمام اسد هو الرجل الشجاع مع انه ليس وصفا للاسد الحقيقي وتقرير جوابه ان اللازم ليس الرجل الشجاع بل الشجاع [illegible] الرجل باعتبار انه فرد من افراد الشجاع نتوجه البحث
بان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان المذكور في السوال لزم ما ذكر فيه وان كان المذكور في الجواب لزم امران الاول ان يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه لان المشبه
بالاسد هو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا والثاني ان لا يصح ما ذكر ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي [illegible] ضرورة ان معنى الاسد حاصل للشجاع في الجملة وجوابا ان اللفظ لم يستعمل في
اللازم من حيث انه لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم من اللفظ المستعمل لكونه صفة مشتركة ظاهرة في المعنى الحقيقي فمعنى ذكر الملزوم وارادة اللازم
ارادة فرد من افراده وهذا ما قاله الشارح في حواشي شرح المختصر ان الصفة المشتركة يجب ان يكون ظاهرة في المعنى الموضوع له لينتقل الذهن منه اليها فيفهم المعنى الاعم الغير الموضوع له باعتبار
ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى ان مجرد ثبوتها له لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة خصوص مثلا اذا اطلقنا الاسد ينتقل منه الى الشجاع لكن لا ينفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة
مثل في الحمام مثلا فاذا كان المستعمل فيه الرجل الشجاع لم يلزم الامران المذكوران فليتامل **قال** واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم **اقول** ان قيل لم يعرف ذلك في
الانواع الامثلة الاول بل فيما سواه لانه قال [illegible] فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ان قلنا عرف اللازم في تلك الانواع ايضا بعدم التصريح به لغاية ظهوره فان المعنى الحقيقي
اذا حصل للمسمى بالفعل او بالقوة [illegible] في اللازم بخلاف ما اذا لم يحصل له اصلا فانه يحتاج الى البيان **قال** بل يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم
في الذهن في الجملة **اقول** يعني ان يكون اللازم متاخرا عنه [illegible] حتى كانه يحصل عند حصول الملزوم في الذهن ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم وان كان في الواقع
كذلك **قال** لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء آه **اقول** فيه بحث لانه يقتضي احتياج المعنة الثانية الى المعادل لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا ان يراد
باللازم الخارج المحمول [illegible] امتناع الانفكاك **قال** [illegible] **اقول** [illegible] مع احتمال ان يكون مع الملك بدونه **قال** وفيه نظر **اقول** وجهه انا
لا نسلم ان هذا المعنى الكلي غير معتبر في العقد المخصوص [illegible] الكلية معتبرة في كل جزئي **فقال** ههنا ليس كذلك **اقول** يعني ان بينه
والمستعبة ليست بين اثبات القوة الذي هو معنى حقيقي للاعتاق وبين ازالة ملك المتعة التي هي معنى مجازي للاعتاق بل بين الغرض عن معناه الحقيقي الذي ازالة ملك الرقبة
وبين معناه المجازي فيرتبط به الجواب **قال** لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الجواب رعاية آه **اقول** فيه بحث لانه جوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه
حيث قال في جواب السوال السابق ان الغرض من المعنى الحقيقي يقام مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له آه واوجب ههنا رعاية المعنى الحقيقي في الاستعارة وهو تحكم بحت والا فلا
من ابتناء التخصيص **قال** على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية آه **اقول** يعني انا لا نسلم انه الى ازالة الملك لم لا يجوز ان حقيقة لغوية فيهما دون اثبات القوة الشرعية
لما عرفت انه انما تعرف فيه [illegible] فتدبر **قال** يعني لا يجوز استعارة ازالة العقد لازالة الملك لانه يجب
في الاستعارة آه **اقول** هذا التعليل مع كونه [illegible] يظهر حسن ترتيب غير واضح لمراد المصنف رحمه الله تعالى فان مراده ازالة الملك لما كانت اقوى من ازالة
القيد لم يصح استعارة الثانية للاولى لان احد الطرفين اذا كان قويا تعين ان يستعار للطرف الضعيف ولا يجوز العكس بخلاف ما اذا كانت الاستعارة مبنية على
التشابه فانها حينئذ يجوز بين الطرفين كما يساق المصنف رحمه الله تعالى اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق لان هذا الايراد
انما يبطل لو ابين وجه تعلق معنى الاعتاق بالمعنى [illegible] **قال** [illegible] **اقول** يعني لان يقول [illegible] لا نسلم ان ازالة الملك اقوى من
ازالة القيد كيف وقد [illegible] بل ينفي انتفاء
[illegible] بجواز الرجعة بالرجعة ووجوب النفقة [illegible] تحسب قوة الزوال ولا عبرة ببقاء الاثر
في المال وظاهر ان ملك الرقبة اقوى من ملك المتعة لانه متعة بالعكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثاني بلا مرية واما ثانيا فلان المصنف
رحمه الله تعالى قائل بكون المراد باللزوم التبعية كانه ينكر وجوده ايضا ههنا لظهور ان زوال ملك الرقبة لا يتبع زوال ملك المتعة بل الامر بالعكس **قال** ونقول
ان نقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه آه **اقول** فيه بحث لانه انما يرد على توجيه كلام المص رحمه الله تعالى اذ معنى عبارته كما دل
عليه السياق ان الاستعارة فيما اذا اقوى احد الطرفين لا يجري الا من طرف واحد وحينئذ لا يتوجه الاشكال **قال** فان قيل [illegible]
[illegible] في الكل [illegible] **اقول** انما [illegible] المصنف رحمه الله تعالى
[illegible] **قال** فيه نظر **اقول**
وجهه انا لا نسلم انه يسبق الى الفهم [illegible] وربما يسبق اليه المشفعة كما يشهد به العرف **قال** فان قيل فيجب ثبوت الحرمة آه **اقول** يعني اذ لا عبرة بالسبق
الى الفهم وجب ان يثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم **قال** ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان **اقول**
يريد به الرد على المصنف رحمه الله تعالى لكنه ضعيف لان التنافي ليس بين ادعائه وبين نصب القرينة بل بين ارادته وبين نصبها **قال** ولان المتكلم في ادعاء المعنى

طرفين احدهما حقيقة والآخرة مجازا آه اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والظاهر ان هذا الكلام اعادة لما سبق بطريق اوضح فكان حق العبارة ان يكون هكذا لان
للمتكلم آه او لان المتكلم بلا واو قال بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ آه اقول اعترض عليه بان اللفظ اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحاة
فجاز ان يكون المقدر ههنا لفظا عاما وليس بشيء لانه اذا كان مقتضى كما اشار اليه الشارح بقوله فانه لازم عقلي فان المقدر في حكم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فيما يقتضيه
الكلام ضرورة صحته بلا تقدير في النظم كالزمان والمكان والمفعول قال قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي اه اقول فيه بحث لان الوضع النوعي المعتبر في العموم ليس
بالمعنى المعتبر في المجاز والاستدلال بعموم النكرة المنفية ضعيف لانها ليست بمجاز لما سبق انها مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب ما اشار اليه الشارح في اول البحث
ان العموم انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها فليتأمل قال اما الاول فانه لا نزاع في رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع
اقول تعين الاول الزم من جواز ارادته منفردا عن المعنى الحقيقي جواز ارادته في حالة الانفراد لعدم المزاحم وهو المتبوع بخلاف حالة الاجتماع فقوله فضلا ليس كما ينبغي وليس لشيء لا منشأ
العقلة عن معنى التبعية فان مراد الشارح ان التابع مع ضعفه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فلان يجوز ارادته بالتبعية بها اولى تحقيقا للتابعية والمتبوعية
قال اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة آه اقول ان قيل لا يصح تفريع الفرع الثالث على ذلك الاصل لان قول المصنف رحمه الله تعالى لان الوطي هو المجاز
مراد بالاجماع لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز لما معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا ان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى
المجازي وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع الفرعين الاولين
على الاول والثالث على الثاني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام قال لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة آه اقول يعني ان الحمل على المس وتجويز تيمم الجنب مخالف لاجماعهم
على هذا المجموع المركب من القول بالوطي وصحة تيمم الجنب والقول بالمس وعدم صحته ويسمى بعدم القائل بالفصل ويطلق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انك ستعرف في مباحث
الاجماع ان مثل ما ذكرنا انما يكون مخالفة للاجماع ومردودا اذا رفع امرا متفقا عليه وههنا ليس كذلك اذ عدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ولا بالعدم ليتفرع مخالفته قوله واما
ان يتحقق ارادة الحقيقة عطف على قوله اما ان يتحقق ارادة المجاز قال ولو سلم فخارج عن البحث اقول يعني لو سلم انه غير موقوف على القرينة ههنا لانه خارج عن البحث كما عرفت
ان النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ يراد المعنى المجازي غايته انه يتناول الحقيقي والمجازي اه
قال بخلاف ما اذا استوهبهم على الآباء والامهات اقول اورد عليه ان المكاتب اذا اشترى اباه يكون مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان ههنا كذلك واجيب بان كلامنا في
لفظ الاب بل يتناول الجد ظاهرا وان الامان بل يثبت له بصورة الاسم ابتداء لا ثبوت الامان له من جهة الاب بطريق السراية والكتابة انما ثبت بطريق حكم لا باعتبار لفظ
يدل عليها على ما يتوهم من ظاهر كلام المص رحمه الله تعالى قوله فان قوله لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل والمعتق مجاز في معتق المعتق وليس كذلك بل المجاز فيه انما هو في
المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه بقرينة قوله لمواليه قوله قلت كان
المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا آه قوله فيه بحث اما اولا فلانه معترف بضعفه حيث قال لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة آه واما ثانيا فلان قوله بخلاف حقيقة
اللغوية الى آخره يدل على انها مهجورة مطلقا وليس كذلك انما هجرت في ضمن بعض افرادها وهو ما اذا وضع القدمين في الدار ويكون باقي جسده خارجا بل الصواب في الجواب
ان يذكر ههنا ما ذكره آنفا في تناول الدخول حافيا معناه الحقيقي ويقال المراد انه فرد من المعنى الحقيقي العرفي لم يهجر الحقيقة العرفية بالنظر اليه كما هجر الحقيقة اللغوية بالنظر
الى بعض افرادها فالتحقيق ان لا يضع قدمه حقيقة عرفية في عدم الدخول مطلقا لم يهجر اسنع فرد من الافراد وحقيقة لغوية في عدم وضع القدم مطلقا لكنها مهجورة
فيما اذا عري عن الدخول ومستعملة فيما قارنه قال فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان اقول ان قيل
ان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى اقرب المجازات اليها فكان يجب ان يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان قلنا ذلك اذا لم يدل
دليل على ارادة البعيد وقد دل عليها ههنا ما يأتي من الآية والاستعمال قال قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال الى قوله فلا يتحقق تجدد
الامثال اقول فان الامثال عبارة عن المتحدات بالنوع والمختلفات بالشخص فلا شك ان افراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فانه
اذا تجدد تجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر في موضعه ان كلا من الحروف نوع من اللفظ فتكون مجانسة لا متماثلة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من الدليل تضمن
الجواب عن السؤال وعما قيل آه قال يعني ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من قوله لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في مقتضى كونه معيارا آه اقول تضمن الجواب
عن قوله فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به الى آخره وعما قيل سلمنا آه اما تضمنه الجواب عن الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل المضاف اليه ايضا
لكن امتداد الظرف بامتداد الفعل ليس بمجرد الظرفية بل لكون انتساب الفعل اليه بواسطة تقدير في دون ذكره وهو منتف في المضاف اليه واما تضمنه الجواب عن
الثاني فلان لزوم حمله على بياض النهار في الاول لكونه اولى من غيره لانه معنى حقيقي لا يعدل عنه الا عند تعذره وحمله على مطلق الوقت في الثاني لان ارادة النهار لما
امتنعت اريد مطلق الآن لدلالة الآية والاستعمال قال لدلالة اللفظ على لازم معناه آه اقول هذا مرتبط بتقدير المصنف رحمه الله تعالى بما ذكر بعيد ايضا غير مختص
بالاخير قال وفيه نظر لما سبق غير مرة آه اقول منشأه قولهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز فيكون واردا على المصنف رحمه الله تعالى
وعلى ما ذكر بعيد ايضا فان قيل كما اول قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليأول قول المصنف رحمه الله تعالى ودلالة اللفظ على لازمه
لا يكون مجازا بانها لا تكون دلالة على المعنى المجازي معتنيا باه قوله وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم المعنى الموضوع له اه والجواب عن النظر يوخذ

من الجواب الثاني الذي سينقل عن صاحب الكشف بان يقال ما هو المعنى المجازي وهو تحريم ترك المنذور لازم للمعنى الحقيقي غير موقوف على الارادة وهو يكون موجبا للعمل بمعنى مجازا فلا يلزم الجمع الممنوع قال للاشكال الوارد على جواب القوم آه اقول زعم بعض شراح المعنى ان المصنف رحمه الله تعالى اجاب عن ذلك الاشكال باختيار الشق الثاني فقال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاءات يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي والمجازي وان لم ينو ان اراد وليس من الصورة آه قال ثم مع هذا ان كلام المصنف مخصوص بالانشاءات الشرعية التي يثبت هي مناط الاحكام بها بوضع الشارع حيث قال لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي الى آخره اقول فلا يلزم من ثبوت المعنى الحقيقي فيها بالقرينة ثبوته في جميع صور الظهور والانشاءات العرفية قال والا فقد نقل صاحب الكشف مع الجواب بوجهين اقول كلاهما اختيار للشق الاول تقرير الاول ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصار اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت بلا نية وتقرير الثاني ان المراد ما هو المعنى المجازي ولا يتوقف على الارادة ليس بمعنى مجازيا فان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا او لم يقصد علم ان صاحب الكشف نقل الجواب الثاني بقوله والجواب الصحيح ان التحريم ثبت بموجب النذر الى آخر ما قال ولعل وجه فساد الاول انه يقتضي ان يحتاج المعنى الى نية في شرى القريب لان غالب الاستعمال في شرى المجرد وهو خلاف الاجماع قال ومن بديع الكلام في هذا المقام آه اقول انما سماه به لما اظهر ان المعتبر ليس مقصودا للغير بعينه العبادة قال والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى اقول فيه بحث لان اهل الحديث صرحوا بان النية في الحديث محمول على المعنى اللغوي ليتاتي تطبيقه لما بعده وتقسيمه لمن كانت الهجرة الى الله ورسوله عليه السلام والى دنيا يصيبها او امراة يتزوجها فانه تفصيل للمجمل السابق فليتامل قال اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق اقول يعني ان ثبوت الثواب اتفاقا لا يكفي فيما هو المقصود وهو عموم المشترك بل لا بد ان يكون الثواب مرادا بالاتفاق ليتم عمومه بمعنى ارادة كمعنيته وهو ممنوع غايته عدم الثواب اتفاقا وهو لا يقتضي كونه مرادا بالاتفاق قال واما ثانيا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم يشترك الالزام آه اقول يعني انكم وان اردتم حكما لكن لما اردتم بالحكم الثواب والعقاب لزم تخصيص الاعمال بما لا ذلك قال بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه اقول فيه بحث لانه اذا كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظيا لان الصحة والفساد يعني سقوط القضاء لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب اهل الحق قال الا انه اذا اجبر على ذلك فرق بينهما اقول قالوا الا يا عنب يا ان هذا اللفظ يوجب التفرقة والا لما شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضي دفعا للظلم قال ولهذا يصح شرى ابنه وبنته اقول اي لكونه غير مناف للملك يصح شراهما حتى يملكهما بالشرى ثم يبطل الملك للعتق بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح اصلا ولا يترتب عليه حكمه قطعا قال اورد البيان في نوع الاستعارة آه اقول يعني ان الكلام وان كان في مطلق المجاز لكنه اورد البيان في قسم منه للتمثيل والتوضيح لان الداعي تختص بذلك القسم اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة فقيل بيان المحسنات البديعية ههنا بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله تعالى في الدواعي اللفظية وهو من المعنوية وليس بشيء لان الدواعي اللفظية تجوز ان يتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشهب ادهم حصل الطباق بسبب لفظ الادهم ولو قلت قيد لفات الطباق قال المصنف رحمه الله تعالى قلنا لما كانت القرينة مذكورة آه اقول قوله لما كانت القرينة المذكورة ارتفع الاخلال بالفهم دفع لقوله بل المجاز مخل وقوله ثم اذا كان المستعار منه آه دفع لقوله كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح قال ان اراد بالمعنى المقصود باللفظ اقول يعني قوله في الجواب اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب قال فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة اقول فانهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم قال لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح اقول اراد على ما يفهم من قوله لتقدم والافعال يجب المحال لا يوجب ان تقرر في الكلام متعددة يعني ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت في الكلام يجب تقديم بعضها على بعض فيلزم منه تقديم الغسل على المسح في آية الوضوء لانهما مستقلان وحاصل الجواب استقلالهما وتعددهما لان المسح راجع الى الغسل فهو هو في الحقيقة قال ولا يخفى ضعف الوجهين اقول يعني الجواب والمعارضة اما ضعف الاول فلان كون الوظيفة فيكون المسح رخصة اسقاط لا اسقاطا يوجب اتحاد المسح والغسل وانتزاع الاثنينية بينهما وذلك ظاهر واما ضعف الثاني فلانه لا يدفع السؤال الوارد على ما سبق قال والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على اللزوم آه اقول فيه بحث اما اولا فلانه خارج عن قانون المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل وذكر الآية بطريق السند واما ثانيا فلانه ان اراد بكونه من تراخي وجوب الاتصال فليس كذلك مراد القائل بعيد منه والالزام اشتراط الولاء كما هو مذهب مالك رحمه الله تعالى فان حكم المعطوف على مدخول الفاء حكم المعطوف مخالف لما صرح به فخر الاسلام حيث قال المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف وان اراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد متراخيا في العرف ايضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف رحمه الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء وقال فخر الاسلام الا ترى ان العرب تستعمل الفاء في الجزاء لانه مترتب لا محالة فليتامل قال واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب اقول لفظة عنده غير واقعة موقعه لان الامامين لا يخالفونه في الترتيب اللفظي وانما موقعه بعد قوله كذلك في قوله كان وقوعها ايضا كذلك قال ثم التعيين انما يعتبر اذا كان متصلا فلهذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا فاما اختيار مع سكوت اقول فيه بحث لان المتبادر من قوله متفرقا متراخيا مع سكوت ان لا يكون نفس السكوت فاصلا وليس كذلك بل صرح في شروح الجامع الكبير وتلخيصه ان في صورة السكوت يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مع ان رعاية [illegible] في حق العزم مليا لا في حق النقص للعتق الثابت قال اما على قول [illegible] على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يعرف بالتامل اقول لانه يضعف الا يكون مقابل الشيء مفسرا له قال اما لان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض اقول هذا مخالف لما ذكره في المطول في بحث [illegible] نعم الوكيل

قال انت حر بيان ليس الا شارعلة فانه لاثبات الحرية اقول لم يقل ليس للامر بالانشاء كما قال فى الصورة التى بعد وهى ان الواو فيه المقصود بالامر لان المقصود ثم ليس الامر بالاثبات بل تحصيل البت ثم بكلما الحر من الصدر قال قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو آه اقول لم يعطف قوله لا وجه لاثبات الشركة على قوله لا وجه لتقدير الواو بل بسط بينهما قوله لما جاز اى في حكم المنقطع عما قبله لان تقدير الواو لاثبات الشركة فيما ذكرا انما يترتب على جعل هذا فى حكم المنقطع دون خصوص جعل ثم بمنزلة السكوت فلو عطف عليه لفهم ذلك قال التعليل المذكور يخص الانشاء اقول لا اختصاص له لان حاصل الكلام المصنف رحمه الله تعالى ان التراخى لو كان اجبالى الحكم فقط لزم ان يكون فى الانشاء ايضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن التكلم فى الانشاء وهو باطل لانه ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فيجب ان يجئ الى التكلم مطلقا دليل لهذا المحذور قال المصنف رحمه الله تعالى اى لا تشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب اقول فيه بحث لانا سلمنا ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب ان يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل النحو بين لفظ الغلط مكان الكذب وقال فخر الاسلام بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك ولا تحتمل تدارك الغلط فالصواب ان يقال الكثير عدم قبول الانشاء والتدارك والابطال ان الغلط الا فى اداة الاخلف عنه من حيث انه ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فينعدم بانعدام المعنى لا يمكن رفعه ابطاله بخلاف الاخبار لجواز تخلف مدلوله عنه قال المصنف رحمه الله تعالى قال لفلان على الف درهم قال القاضي الاقضا اقول وقال صاحب الكشف فالوجه انه لا يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا قال ذلك فى مجلس القضاء فقد علم القاضي بلزومه لانه علم انه لم يجر بينهما بيع وقبض وللبيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره فى هذه الصورة قال وحينئذ فلا حاجة الى ما يقال من ان النفي فيهما لتاكيد الاثبات آه اقول اعلم ان المقر اذا ابطل الاقرار ثم نفى بان قال بعد الحكم هذه الدار لزيد ما كانت لى قط فيقضي للمقر له بتمليكها للقاضي عليه اتفاقا واما اذا وصل النفي فلذلك عندنا وعند زفر ان الدار ترد على المقضى عليه لان قوله ما كانت لى قط كان فى نقض القضاء وقوله لكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله لانه ليس بيان مغير لتوقف اول الكلام عليه ليصير كشئ واحد فيكون اقرارا بالملك لغيره بعدما انتفى ملكه عاد الى المقضى عنه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي واجاب صاحب الكشف اولا بما حاصله ما ذكره الشارح بقوله لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير اى آخره ولما كان هذا الجواب ضعيفا اذ منع عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضة فان القول بكون الدار لزيد للتغيير السلب العام عن نفسه كما لا يخفى على المتامل المنصف اجاب بوجهين المذكورين ههنا اما على منع كون قوله لكنها لفلان كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله بل بتسليم عدم المغير فكانه قال لا نسلم انه كلام مبتدأ مقطوع عما قبله قوله ليس ببيان مغير قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله وانما يكون كذلك لو ازيد ما قبله معناه اللغوي الظاهر واعتبر مستقلا وليس كذلك بل هو لتاكيد الاثبات عرفا وما ذكرنا تاكيد للشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه لكنه لما كان لتاكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى اما لان التاكيد انما يكون بعد المذكور واما لان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح فى هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتاخير كيف والقلب باب واسع ولا يحتمل الالغاء فوجب القول به بشرط الاتصال فظهر انه محتاج اليه بل لا تعويل عليه قال بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين اقول نقل عنه رحمه الله تعالى انه قال هذا الذي ذكرنا ان عدم الاتفاق انما هو على اطلاق النكاح وهو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول والموافق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه ومن اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي فى الكلام المقيد راجع الى القيد الا لزم العبث فى ذكر القيد او بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر وانت خبير بان معنى نفي المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفيه بحسب الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل الائمة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين لنفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي مقيد واثبات مقيد آخر قال ولا يخفى ان الاول لا يجري فى مثل اعتقت هذا آه اقول يمكن ان يقال المقصود من الوجه الاول الاشعار بان التخيير لو كان بين الاول والاخير صح صور الاثبات كلها لزم ان يكون كذلك فى هذا ايضا فيلزم ترك الاول فلم نقل به وانا التزم ذلك على انه لا يجب جريانه فى ذلك لجواز ان يختص بامثال تلك الصورة ويستفاد حكم اعتقت هذا وهذا وهذا من علة عامة مشتركة بينهما وهي افادة الامام فخر الاسلام وتعلله الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين آه واما مسئلة اليمين فالقياس فيها ايضا ما ذكره وهو قول زفر لكنهم اختاروا الجواب الذي ذكر لما ذكره فى شرح الجامع الكبير ان الثابت بكلمة او ههنا نكرة فى موضع النفي فاوجب العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذين ثم الجمع فى النفي يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق بقوله والله لا اكلم فلانا وفلانا لا يحنث الا بتكلمهما ولو قال والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمته يحنث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا قال ومقتضى كلام الامام السرخسي آه اقول يعني ان مقتضى قوله وهذا الخلاف فى مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين او يكون التخيير فى مثل اعتقت هذا وهذا وهذا بين الاول والاخيرين وقد ضعف صاحب الكشف كلام الامام السرخسي حيث قال بعد ما نقله ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قال وتفاصيل ان يقول على الوجه الاول آه اقول آحسب ان المعطوف بالواو فى هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث ليعطف الكل على الاول بالواو ولهذا لم يحكم على شئ منهما بما حكم على الاول على المجموع من حيث هو وهذا صريح به صاحب الكشاف فى بيان معنى الواو فى قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال والواو الاولى معناها الجامع بين مجموع الصفتين الاوليين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل الثاني فى حكم احد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصير هذا معنى ان ولا شك ان هذا لا يقتضي خبر المطابقة فى التثنية وهو ان الاعراب لاحد وحركه كما ذهب اليه الشارح ونظيره ما يسمع من ائمة النحو انهم يقولون حلو حامض ان ضمير المبتدأ ليس فى شئ منهما والا لزم التناقض بل فى المجموع من حيث هو وان ارادت ان تعبر عن ذلك بلفظ واحد قلت هذا مز وهذا المتعدد صورة متحد حكما غير ان هذا فى الخبر وما نحن فيه فى المخبر عنه والضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجز نفعا وليس هذا من قبيل التشبيه على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول والآخر لكونهما متقابلين جمعهما الواو والتي جمعتها فى حكم صفة واحدة كذا الظاهر والباطن واما الواو الوسطى التي فى الظاهر فقد جمعت بين المتقابلين الاوليين حتى اذا قيل هو العالم القادر والسميع والبصير لا يتاتى ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل دون الآية الكريمة فان جعل المتعدد فى حكم الواحد فيما ليس بواسطة الواو وان لا يعنى حتى يتفق فى الثاني هو مقصود فيما نحن فيه فلا وجه فيه لملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد صورة ومعنى فلا وجه لما يصير هذا فى معنى هذا ان التنظير بما يسمع من ائمة فاسد من الاول لان حلو حامض ... قطعا

قال وعلى الوجه الثاني لانسلم انه قوله وهذا ليس بغيره آه اقول اجيب بانه مغيرته الثالث يتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة
بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا ولا يخفى خارج عن قانون التوجيه بانه المعترض يمنع عدم مغيرته الثالث ويبين التغيير بطريق استناد على وجه
لا يشتبه على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة فيه بهذا الاسلوب وقيل لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذ قلت جائني زيد فقد اثبتت المجي لزيد ثم قولك وعمرو
ليس الاثبات مجي زيد على حاله بلا تفاوت ولا دخل له في المقصود لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا واما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك
كان له ان يختار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه التغيرات والا لزم ان يكون مطلق مغير المزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول وابعد
ما بقلت الا بزيد واذا ضممت اليه مطلق ليس لك ذلك ولا يخفى ان هذا هو المكابرة فان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغيير في الثاني دون الاول
لان الثالث اذا لم يعطف بالواو كان التخيير بين الاول والثاني فاذا عطف الثالث على الثاني كان التخيير بين الاول والاخيرين بلا مرية واما قوله فانه اذا لم يكن
الى آخره فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك آه كلامه ههنا صريح في ان مراد صاحب الكشاف ان او في الآية
في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دلت على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده ان
او فيها ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فتفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم
لو عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت واما اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا
قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فالتخصيص العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في
التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت كسبت هذا كلامه هناك والصواب ما قال ههنا اولا فلانه عطف كسبت على آمنت لا ثانيا في كون كسبت
خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق فان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت لم تكن المقدر معطوف على
ما لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات واما ثانيا فلان او في مثل لم تكن آمنت ولم تكن كسبت ايضا يفيد عموم النفي لان دخول او يعتبر في المبين حتى ولا يجعل او واقعا في سياق النفي
كلام ولهذا قال في تلخيص الجامع الكبير لو قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه فدخل احدهما حنث ولو قال لا ادخل هذه او لا ادخل هذه فدخل احدهما بر لان الراد نكرة تخص بالاثبات
وتعم الافراد في النفي وليلة آثما او كفورا وآية التكفير قال فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى آه اقول قال صاحب الكشف
وتبعه الشارح قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسألة بمعنى حتى فحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى
اولا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج لتعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا كذا ذكر في عامة
شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وبالعكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو
وما رايت عمرا لكن رايت خيرا اقول فيه بحث لان تعليل تعذر العطف بانتفاء الازدواج بين النفي والاثبات لم يذكر في شروح من الشروح المشهورة فضلا
عن عامة الشروح كيف وقد ذكر في التحرير وشرح الهاشمي وغيرهما من المشاهير ان او اذا دخلت بين كلامين ليس بينهما ازدواج بان كان احدهما نفيا
والآخر اثباتا فان صلح المذكور آخرا غاية للمذكور اولا حملت عليها لمناسبة بين التخيير والغاية وكانت بمعنى حتى كما في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم او يعذبهم وان لم تصلح غاية حملت على التخيير وهو الحقيقة من غير ازدواج بينهما وانت خبير بان هذا الكلام يعدا فادة عدم تعليل التعذر بما ذكر كما هو المعطوف
افاد تجويز العطف مع انتفاء الازدواج كما هو خلاف نقل عنهم لان التخيير الذي هو المعنى الحقيقي لا يكون الا في العطف وقد قالوا بعد سلب الازدواج وان لم يصلح
غاية حمل على الغاية وهو التخيير من غير ازدواج هذا وقد وقع في فصول البدائع في تقدير المسألة هنا لا وكل ما لا يليق الناظر فيه الاهفوة واخلال قال
فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اقول اي للثبات بان ينقطع بدخولها وهو باطل لان الثبات عليه ضروريا دويتقوى فكيف الانتهاء والانقطاع قال
وقد يقال ان المصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد اقول فيه بحث لانه يحتمل الامتداد بتجدد الامثال ولهذا قال وما ذكره المصنف رحمه الله اقرب
قال وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر اقول قال فخر الاسلام واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف
بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذي وضع فظهر ان التراخي بمعنى تخلل زمان لطيف غير مناف للتعقيب بل المنافي له
التراخي بمعنى تخلل زمان طويل بحيث يعد في العرف تراخيا وبهذا يظهر ان منشأ الايراد الغفلة عما قصده فخر الاسلام واراد وان الجوابين المذكورين
ليس بصوابين فتدبر قال مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ عنه اللغة اقول فيه بحث لانه يحتمل ان يكون تعرضه له وايراده في الكتب الشريفة لبيان
الاحكام لما صدر عن العوام بناء على ما تعارفوا بينهم ونظائره كثيرة ذكر في الهداية وغيره في مسائل الطلاق وغيرها قال اي طلب المعونة مبني على شيء مثل
بالقلم كتبت وبتوفيق الله تعالى حججت اقول طلب المعونة في المثال ظاهر واما في الاول فعلى سبيل التشبيه والمجاز قال فظهر ان ما ذكر في الكشف
من ان الفعل يتناول المصدر لغة آه اقول هذا مخالف لما قال في بحث الاقتضاء ردا على من قال ان المصدر في لا آكل ليس بعام اذ لا دلالة في الفعل
على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لانه
المصدر للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او للمرة ولهذا

ذكر في الجامع ... قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم ويقبل التخصيص **قال**
واشار في المبسوط الى الجواب آه **اقول** يمكن ان يدفع بان اختلافه على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدمات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروج حاجي اذا قدر
كهذا الا بخروج الاخر وجابان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا بل الجواب انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب
حديث او في آخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يقال تعارضت الآيتان فتبقى الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث **قال**
فقد ثبت بالسنة المشهورة آه **اقول** ان قيل لا دلالة في الحديث على الاستيعاب قلنا يدل عليه لفظ الوجه والذراعين لانهما اسمان للمجموع فلو لم يحملا على الكل لزم
ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة **قال** وبان التيمم خلف الوضوء وفيه الاستيعاب **اقول** اعترض بان الخلف لا يلزم ان يكون على هيئة الاصل فان المسح على الخف
خلف عن الغسل والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وجوابه يعلم من تقدير فخر الاسلام حيث قال بدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل
على بقاء الباقي على ما كان فان معناه ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقيم المسح على العضوين مقام غسل الاعضاء الاربعة فيكون تنصيفا وكل تنصيف يدل على
بقاء الباقي على ما كان كصلاة المسافر ومدة الاماء وحد العبيد وكان الاستيعاب في الاصل شرطا فيبقى في الخلف كذلك بوجود التنصيف بخلاف مسح الخف والغسل
اذ لا تنصيف في ذلك مع ان التخفيف مطلوب اعلم فعلم المرء ينفعه آخر هذا المصراع سوف يأتي كل ما قدرا لا يخفى ان استعمال هذا المصراع ههنا في غاية اللطف
ونهاية الحسن فان قوله فعلم المرء ينفعه بيان سبب بحث علم العلم في الظاهر وايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء في التحقيق لئلا يرد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض
بالفاء **قال** ويخالف هذا ما روى ابراهيم بن محمد رحمهما الله تعالى **اقول** يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب لعارض
فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا التعلق بمدة ممدودة لا بد من التسبيح ببعض اجزائها على بعض بالنظر
الى التفويض لتقتضي استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى **قال** فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات آه
اقول اذا قال انت طالق في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكر في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال صاحب الهداية في شرح
الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله تعالى او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم
الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا انه تعذر حملها على الظرفية بان صحت الافعال فحمل على التعليل لمناسبة بينهما من حيث الاتصال
والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليل اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليكون في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضاء والمحبة
مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ كذا فامكن اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها حقيقة الشرط ابطال الايجاب فكذا
هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة
تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير وكذا قرأ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرنا انها من الغابرين والتقدير
بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو
وجه الرواية وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا فلا يقع وجه الرواية الثانية كذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص من الشبهة **قال** وجوابه ظاهر
عند علماء اهل المعاني آه **اقول** والجواب ظاهر اذا كان الاستدلال بمجرد استعماله فيما ليس بقطعي بخلاف ما اذا قيل ان اذا في البيت قد جزمت المضارع ودخل الفاء
في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة في البيت وهذه علامة ان وخاصيتها فيكون بمعنى ان كما ذهب اليه شمس الائمة وسائر علماء الاصول والمراد
بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها ههنا ولان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه ههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان **قال** ولقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على حال وبدونه آه **اقول** يمكن ان يدفع بان المراد
بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه الى غير ذلك لا يتوقف على خطاب الشارع
بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركه على من له انصاف **قال** تعلق في انت طالق كيف شئت
وبقي الكيفية آه **اقول** فيه اشكال وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فليت يعطى لما قبله حكم قبله وبعد هو لما بعده الا ما ان **قال** ولا يخفى
ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها آه **اقول** مسلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وعند الشافعي لا يقع بها الا رجعي
لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب مشائخنا بما نقل الشارح رحمه الله تعالى لكن يرد عليه
اعتراضه بل الجواب انها ليست كنايات عن الطلاق فان نسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية
من صريح الطلاق بل عن الفرق بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها ولهذا قلت في مرقاة الوصول ونسبة الكناية
الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ كنايات حقيقة **قال** وفي النص احتمال التخصيص والتاويل **اقول** اي احتمال التخصيص ان كان عاما واحتمال التاويل
ان كان خاصا قوله اي احدهما بمعنى على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان احتمال التاويل والتخصيص ربما يجتمعان في العام قوله والا اي لم يفسر باحدهما بل
اعتبر التخصيص والتاويل معا في النص بمعنى من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص **قال** ويمكن من كلام المصنف ما يدل على هذا **اقول** اي على كون الاقسام

عبارتیۃ حیث قال فی الاعتراض علی کلام القوم المفسر قابل للنسخ و الحکم غیر قابل له **قال** ای بصریح المنسوخ دون الضمیر العائد الی النظم لان المنسوخ فوق الظاهر
اقول فیه بحث لان الزیادة لما قیدت بکون سوق الکلام له یستوی ذکره و نظمه و الوضوح حینئذ فالوجه ان یقتصر علی الدلیل الثانی **قال** قوله بان سبق الکلام له علی ان
زیادة الوضوح آه **اقول** ذهب بعض الاصولیین الی ان زیادة و وضوح النص علی الظاهر بمجرد السوق فانک اذا قلت رأیت فلانا حین جاءنی القوم کان قوله جاءنی
القوم ظاهرا فی مجیء القوم لکونه غیر مقصود بالسوق و لو قیل ابتداء جاءنی القوم کان نصا فی مجیء القوم لکونه مقصودا بالسوق و بعضهم الی ان الزیادة علیه بان یفهم
منه معنی لم یفهم من الظاهر بقرینة نطقیة تنضم الیه سباقا او سیاقا یدل علی ان قصد المتکلم ذلک المعنی بالسوق کالتفرقة بین البیع و الربوا لم یفهم من ظاهر الکلام بل بسیاقه
و هو قوله تعالی ذلک بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات التفرقة بینهما و ان تقدیر الکلام و احل الله البیع و حرم الربوا فانی تماثلان فانه لم یعرف
بذا بدون تلک القرینة فاختار المصنف الاول و ان اختار صاحب الکشف الثانی **قال** ای یثبت قطعا و یقینا **اقول** لا وجه لذکر الیقین فی شرح قول المصنف رحمه الله
و الکل یوجب الحکم لان الظاهر و النص یفید ان القطع دون الیقین و قد صرح به المصنف رحمه الله فی آخر هذه المباحث قبیل التقسیم الرابع فتدبر **قال** و الحق ان کلا
قد یفید القطع الی قوله کما یفهده دلیل **اقول** فیه بحث لما سبق فی بحث الخاص لان الاحتمال اذا کان ناشیا عن الدلیل کانت الدلالة ظنیة فلا یکون الالفاظ ا
و الظاهر و الکلام فیهما بل الحق ان کلا منهما باق علی حاله یفید القطع و ان یغیر بان کان احتمال فیه المراد مما یعضده دلیل لا یفید القطع فتدبر **قال** ای المراد من الالفاظ
آه **اقول** ارجع ضمیر قوله و اذا خفی الی المراد و ضمیر نفسه الی اللفظ اشتهارت عند الاصولیین ان الخفی ما خفی مراده بعارض غیر الصیغة فی مقابلته یجب ان یکون
المشکل ما خفی مراده لا لعارض بل لنفسه و یدل علیه ما ذکره من السؤال و الجواب فمن ارجع الضمیر الی المراد فقد بعد عن المراد **قال** فان قیل معنی التطهیر معلوم آه **اقول**
بعد ما ذکر ان الصیغة المذکورة فی الجنایة تدل علی التکلف و المبالغة فی التطهیر ظهر ان خفاء المراد منها بالنفس الصیغة لا لعارض فعلم انها من قبیل المشکل لا من الخفی
فلا حاجة الی هذا السؤال و الجواب و الاوجه للتحقیق الذی ذکره بل التحقیق ان یعتبر المبالغة فی الصیغة و هم الشافعیة حملوها بمعنی فاغسلوا او من اعتبر ما جعلها بعضهم
باعتبار الکم و هم الحنفیة او جعلوا الطهارة الظاهر من وجه کالفم و الانف مما خرج فیه فبعضهم باعتبار الکیف و هم المالکیة حتی اوجبوا الدلک فیتأمل **قال** و تسمیتها
بالحروف المقطعات آه **اقول** فان الف مثلا لیس بحرف بل اسم موضوع لحرف اوسط من قال مثلا و کذا اللام موضوع لحرف آخر منه مثلا الی غیر ذلک و انما
قال بالحروف المقطعات و لم یقل بالکلمات المقطعات حتی لا یحتاج الی هذا التکلیف لانها المسطورة فی کتب القوم و المتعارف عندهم اخذا من قوله علیه السلام
من قرأ حرفا من کتاب الله فله حسنة و الحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الف حرف و لام حرف و میم حرف **قال** و ایضا یحتمل ان یکون یقولون حالا من المعطوف
فقط اعنی الراسخون لعدم الالتباس **اقول** لما کان القائل بوجوب الوقف مستدلا بوجه آخر ایضا و هو انه لو لم یجب لعطف قوله تعالی و الراسخون علی الله فیکون
یقولون آمنا حالا بمعنی قائلین ذلک و هو غیر جائز لانه اما حال عن المجموع فیلزم ان یکون الله قائلا آمنا کالراسخین و هو ظاهر البطلان او عن الراسخین فقط فیلزم
تخصیص المعطوف بالحال دون المعطوف علیه و هو قاعدة العربیة اشار الشارح الی جوابه باختیار الشق الثانی بناء علی ما تقرر فی قواعد العربیة ایضا من جواز
تخصیص المعطوف بالحال حیث لا التباس کما فی قوله تعالی و وهبنا له اسحق و یعقوب نافلة ای حال کون یعقوب نافلة لکونه ولد ولد ابراهیم علیه السلام ابن اسحق
دون اسحق **قال** ترجمة هذا البحث بالمسئلة لیست کما ینبغی و الاشبه انه اعتراض آه **اقول** فیه بحث لان هذا البحث من مسائل علم الکلام اذ قد تقرر فی کتبه
ان الدلائل العقلیة لا تفید الیقین عند المعتزلة و جمهور الاشاعرة و الحق انها تفید فتقترن بشاهدة او متواترة تدل علی انتفاء الاحتمالات فیکون من المبادی
الکلامیة لاصول الفقه فینبغی ان تعد من مسائل الاصول کسائر مباحث الدلیل و کثیر من مسائل العربیة علی ما ذکر فی مختصر ابن الحاجب فحینئذ یعد ان یکون اعتراضا
علی ما ذکر و جوابه عنه بل الصواب ان یکون ما ذکر الشارح بقوله و الاشبه آه بیان وجه تعقیب المعنی البحث الاول بهذه المسئلة بنوع تغییر بان یقال انما عقبه بها لانها
کالاعتراض علیه مع الجواب و الله اعلم بالصواب **قال** و فیه نظر لانا نسلم انه انکار للمتواتر آه **اقول** فیه اشکال لان الاحتمال فی الخبر علی وجهین احدهما
احتمال حکمه ان لا یطابق الواقع و الثانی احتمال کل من طرفیه بغیر ما یتبادر منه و التواتر انما یدفع الاحتمال الاول فغیر المتنازع فیه دون الثانی المتنازع فیه و حمله
ان الاحتمال الثانی یستلزم للاول ذلک لانهم اذا قالوا مثلا ان بغداد موجود فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان اراد من البغداد او الموجود معنی غیر المتبادر
لزم الکذب لان المتبادر علامة الحقیقة و عدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ فی غیر المتبادر بلا قرینة یلزم الکذب و لهذا التجوز لما تقرر فی موضعه ان المجاز یفارق
الکذب بنصب القرینة و بعدمه و المفروض هاهنا انتفاء القرینة فیستلزم الکذب بالضرورة الاول ان کلام المصنف رحمه الله تعالی الی قوله فی کلام بعض الاصولیین
ان معنی المسوق له هاهنا آه قال یرد علی کل من الکلامین بحث اما علی الاول فلانه اذا ارتبط بما ذکره فی الظاهر و النص تقتضی عدم الفرق بین الظاهر و بین الاشارة
و کذا بین النص و بین العبارة و اما علی الثانی فلانه یقتضی ان لا یکون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا و هو باطل لان النکات و المزایا التی هی مناط البلاغة و یطلب
الاعجاز ثابتة بالاشارة کما صرح به الامام شمس الائمة و قد تقرر فی کتب المعانی ان الخواص یجب ان یکون مقصودة للمتکلم حتی ان لا یکون مقصودة اصلا
لا یعتد به قطعا علی ان کثیرا من الاحکام ثبت بالاشارة و القول بثبوت الحکم الشرعی بما لم یقصده الشارع ظاهر الفساد فالحق ان ...
فیمن ... هذا المقام علیه ... و نقل ان ... اختار المصنف رحمه الله فی النص ما اختاره بعض الاصولیین و صاحب الکشف و ... بانه **قال** الثالث
الی الثابت بهذا النص آه **اقول** قال اعرابی لرسول الله صلی الله علیه و سلم ملکته ... فقال علیه السلام ... [illegible]

معتدا فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل جائني ما جائني الا من الصوم فقال عليه الصلوة والسلام
اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فامر او بمعنى النظم في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتق رقبة صم شهرين متتابعين اطعم ستين مسكينا والمعلوم بها هتك حرمة الصوم بالفطر
افسادا للصوم بالجماع و قوله كوجوب الكفارة آه مثال الثابت بدلالة النص فان علية وجوب الكفارة في الجماع لما كانت عند الهتك وجدت في الاكل والشرب
حكمنا بوجوبها فيهما ولما لم يظهر هذا عند الشافعي لم يحكم به واجيب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير ممن نوكران الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما
هو ثبوت الحكم بها في غير المنطوق مثلا معنى الجناية في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه في ان تعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس الجناية على الصوم
بالجناية المقيدة بالوقاع اقول فيه بحث لان الاشتباه في غير المنطوق انما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان لاجل انه
كان لمجرد افساد الصوم لزم وجوبها في الاكل والشرب وان كان لافساده بالوقاع لم يجب فتدبر قال والحد في اللواطة اقول اي كوجوب الحد في اللواطة
عند الامامين رحمهما الله تعالى لكونها في معنى الزنا لانها قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى ودون الامام لانها ليس في معناه اذ ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب
بل يعزر بالاحراق بالنار في رواية وبهدم الجدار في رواية وبالتنكيس من مكان عال باتباع الاحجار في رواية رضي الله عنه على ما روي عن ناقلها قال كالنفقة
الاب بالاتفاق اقول فان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب
بناء على هذه النسبة اي كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا لك في حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث يجب على المولى بلا مشاركة احد فيها لاختصاصه
بنسبة المالك اليه اقول يؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى المولود له فانه في المقام المطلوب يفيد التخصيص فتدبر قال واستحقاق اجر الرضاع من التقدير اقول
فان في قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن بالمعروف واشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل
والوزن فانه تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهولة الصفة والتقدير كما قال صلى الله عليه وسلم
لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف قال واقل مدة الحمل آه اقول فان في قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
وقوله وفصاله في عامين اشارة الى اقل مدة الحمل ستة اشهر لانها الباقية من العامين قال وتحقيق ذلك آه اقول يريد ان المصنف رحمه الله خلط
الاصطلاحين وبنا كلامه على اصطلاح المنطقيين قال في اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بل له اشارة الى زوال ملكهم آه اقول فيه
بحث لان زوال الملك انما فهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والمفهوم من الفقراء هو عدم ملكهم وسياق له زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى
قال وفيه نظر لان الثابت بالاشارة آه اقول تحقيق المقام ان زوال ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تعالى للفقراء بل باشارة قوله تعالى اخرجوا
من ديارهم واموالهم فان زوال ملكهم من اموالهم وان كان مدلولا مطابقيا له لكنه لم يسبق له فيكون مشيرا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا بآخره وكان الصلة
ما يجب ان يعلم قبل التكلم اعتبر اولا زوال ملكهم ثم اطلق عليهم الفقراء واشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متاخر بحسب مدلول الكلام فليتامل
قال ولكن يلزم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الفجر آه اقول الجواب عن الاول انا لا نم انه اسم للركن لا للشرط لكن للركن المقارن بالشرط فاذا
تاخر الركن بمقتضى كلمة ثم تاخر الشرط بالضرورة وعن الثاني انا نقلب الكلام ونقول ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي بعد جزء بل اجزاء من النهار
بمقتضى كلمة ثم لكن لا يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من النهار حقيقة بان يتصل به او حكما انا ان تحصل في الليل وتجعل
فيه الآن او تقارن باكثر النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر قال بخلاف حديث العسيف اقول العسيف الاجير روي عن ابي هريرة وزيد بن خالد
ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال احدهما اقض بيننا بكتاب الله تعالى وقال الآخر اجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله وائذن
لي ان اتكلم فقال ان ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته فاخبروني ان على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وبجارية لي ثم اني سألت اهل العلم فاخبروني
ان على ابني جلد مائة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله تعالى اما غنمك وجاريتك
فرد عليك واما ابنك فعليه جلد مائة وتغريب عام واما انت يا انيس فاغد على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت فرجمها قال والمراد من المطلق والا بانه
يكون صغيرة آه اقول يرد عليه انه اذا كان صغيرة لم يحتج المنعقدة الى الكفارة لانها تزول بالصلوة الخمس والجمعة وصوم رمضان وسياتي قال بعض منه
البعض كالمشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع اقول اراد بالكتاب قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وههنا بحث اما اولا فلان المشرك انما
يخص اذا لم يتناول الحسنات للايمان واما ثانيا فلان المخصص الاول يجب ان يكون موصولا ليصح تخصيص خبر الواحد والقياس كما سبق حتى لو كان المخصص
الاول متراخيا لا يعد في العرف بل ناسخا وظاهر ان الآيتين المقارنتين وان الاجماع متراخ عن الآية المذكورة لانه لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلوة
والسلام ويمكن ان يجاب عن الكتاب بما سبق ان التاريخ اذا جهل حمل على المقارنة فتدبر قال وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد اه اقول جوابه انا
سلمنا ان المصدر موضوع للجنس لكنه يحتمل غيره حتى انه يصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كما في قوله تعالى ان نظن الا ظنا فلو لم يحتمل العموم لما صح
الاستثناء وهذا هو المحمل لما ذكر في الجامع فانه كان محتملا صدق من نواه ديانة ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر يدل على العموم
كالاستثناء منه والحاصل ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم قطعا فاذا كان تاكيد المصدر الضمني حمل ايضا على العموم والا يلزم مزية

حمل النفي على العموم لقدار بلا قرينة فهذا هو ما نه فتدبر وبذا ظهر التحقيق لمذهبنا الا ما قال في فصول البدائع ان لا اكل وان اكلت لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات
بعض افرادها علمنا فان الماهية تعلم قد تعلم فيه ما ذكروه من ان ماكول فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او لا اكل اكلا اذ قد قصد به عدم التعيين لما هو معين
عند المتكلم فان دفعه ببيان نيته فقد يعين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءة لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما علم فيما مر من الفرق الواضح بين الجنس المساوي
للفرد المنتشر نفيا وبين الفرد المبهم بالابهام وذلك لاقتضائه فسادا ما ذكره في الجامع وايضا لا وجه للتنظير بالقرائتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة الكون الفعل
نصا في العموم والاستغراق وعدم احتماله في الفعل المنفي لانتفاء العموم والاستغراق فكم بينهما قال وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ اه اقول
فيه بحث لان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا في الاخبار حقيقة والمصنف رحمه الله لا يدعي ان هذه الصيغ كذلك بل انها انشاءات شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها
جهة الاخبارية اللغوية كما حققه شراح الهداية في اوائل كتاب البيوع ونظيره الالقاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوصفي بالنظر الى الاصل
وبهذا يندفع الانظار الاربعة فتأمل قال والاظهر انه لا يرد على ما ذكره ولا آه اقول حاصله ان هذا الجواب الثاني اما ان يكون عبارة عما علم في ضمن الجواب
الاول من كون الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابتا بالاقتضاء او يضم اليه ما في ما ذكر في الجواب الاول فان اريد الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المنافاة
فلا يكون جوابا وان اريد الثاني لم يكن جوابا مستقلا بل يكون تتمة وما يرد على الاول يرد عليه ايضا قال يعني يلزم الامران في كل من القولين اقول
تفسير كلام المصنف بهذا يأباه في قوله والمصنف خصص الكفر بالاول والتكذيب بالثاني اللهم الا ان يقال التفسير مبني على اعتبار صدور المفسر عن القوم ففي هذا
بحث وهو انك قد عرفت ان من جملة شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له في الحكم وهذا الشرط
مفقود في القولين اما في الاول فلظهور المساواة بين سيدنا صلى الله عليه وسلم وبين سائر الرسل صلوات الله عليهم اجمعين في نفس الرسالة وان
كان لفضل عليهم من جهة اخرى واما في الثاني فلان الوجود في الواجب اولى من الوجود في الممكن وهو ظاهر فليتأمل قال المصنف ومنه تخصيص الشيء
بالوصف اقول ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل التعرض لقيد في الذات بحيث يفيد تقليل الاشتراك سواء كان نعتا نحو في الغنم السائمة زكوة او غيره من المشتق
نحو مطل الغني ظلم ونحو في سائمة الغنم زكوة وظرف الزمان والمكان فان المخصوص بالكون في مكان او زمان موصوف بالاستقرار فيهما فالمراد بالتخصيص ما ليس
بالثبوت الذي هو القصد بل بعض التقييد وهو تقليل الاشتراك على ما ذكره الشارح لكن المفهوم من تقرير المحققين من شراح مختصر ابن الحاجب ان المراد به التخصيص
بالاثبات والذكر قال الرابع ان تعليق الحكم بالشيء آه اقول لم يتعرض لجوابه اكتفاء بجواب المصنف وان رده ايضا كما سيأتي قال كان ظهور الاولوية او
المساواة او ان يشترط عدمه في المفهوم لا لانه ليس موجبا للتخصيص اقول لان مدعيه ان يكون سببا باعثا لاثبات الصفة وظاهر ان عدمه ليس كذلك بل هو
امر يشترط تحققه بعد الاتيان بالصفة قال ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض آه اقول مراده ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم لكن يجوز
ان يراد بها جنسها وهو دابة ارض واحدة وطير واحد فيكون الاستغراق فيما ذكر وصف بنسبة الى جميع ذوات الارضين السبع وجميع طيور الآفاق فيدل على السوا
ليدل على الاستغراق الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة قال يعني ان هم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة آه اقول فيه بحث لان الفرد ليس محتملا هنا اصلا
لما تقرر ان النكرة المنفية اذا كان معها من الاستغراقية نصا لا يحتمل الفرد فكيف يصح حمل كلام صاحب المفتاح عليه والعجب انه حمل الوصف على دفع احتمال الفرد
وليستبعد حمل كلامه اياه على دفع احتمال التخصيص المطلق مع انه اصل كلام الكشاف كما عرفت والتحقيق ان مراد التخصيص واحد فان مراد صاحب المفتاح بالتنكير ليس من
حيث هما هما بل من حيث تحققهما في ضمن جميع الافراد بلا تخصيص بعضها لانه قابل بان يقال هذه النكرة تفيد الاستغراق قطعا بلا احتمال فرد فيكون التقدير الذي
قال به بالنظر الى دفع توهم الاستغراق العرفي كما ذهب اليه صاحب الكشاف فليتأمل قال لما ذكر في اصول ابن الحاجب الى قوله ما يقتضي تخصيصه بالذكر اقول
فيه بحث لان مدة عدم ظهور الاولوية والمساواة مما يقتضي تخصيصه بالذكر يقتضي ان يكون عدم ظهور الاولوية والمساواة مما يقتضي تخصيصه بالذكر وهو يقتضي ان يكون
عدم ظهورهما موجبا للتخصيص وقد صرح آنفا انه ليس موجبا له اللهم الا ان يجعل الاشارة في قوله او غير ذلك راجعة الى قوله ولا خرج مخرج الاغلب وما بعده ويجعل
قوله ما يقتضي تخصيصه بالذكر قرينة حالية لقوله ولا خرج مخرج الاغلب كما في قوله وربائبكم في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور ومع هذا من ذلك تقييده
لذلك لا لان حكم الاولى بين في الحجور بخلاف قوله ولا السؤال ولا حادثة اي لا يكون ذكره الوصف لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان
يسأل هل في الغنم السائمة زكوة فيقال في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة قوله او لا تقدير جهالة ذهب جمهور شراح
مختصر ابن الحاجب الى اعتبار الجهالة في جانب بان يكون الحكم في المسكوت عنه مجهولا له وفي المذكور معلوما له غير محتاج الى البيان وتعميم العلم حيث قال او علم
المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص واعتبر المحقق في جانب المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمتنع ذلك فيه قوله او خوف يمنع المتكلم
من ذكر حال المسكوت عنه مثل الراوي في خوف كما اذا قيل المخالف من ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت يجوز ترك الصلوة في اول الوقت قال
لما عرفت اقول اي ارادته قوله ذلك بان يكون الشيء مما يليق على حالة تلك الصفة وعلى غيره فيقيده بالوصف آه قال واما ثانيا فلانه لا نزاع لهم في
ان المفهوم معنى لا لفظ اقول قيل هذا ممنوع لانه في النطق ظني وفي المفهوم قطعي وليس بشيء لان منشأه عدم تتبع كتبهم قال وفيه نظر لان عدم الاتصال حاصل لاخفاء
فيه اقول يعني ان الاتصال ليس يحتمل صحيح بنا مع صلاحية التخصيص عليه فالصواب ما ذكره بقوله وعندنا هو عدم اصلي لا احكام شرعي فلا يصلح مخصصا قال

التحقيق في الجملة الشرطية آه اقول اعترض عليه الفاضل الشريف في حواشي المطول وقد اجبنا عنه ثم ها الافرد عليه بحسين اراد ذلك بعد فيه قال فان قيل هذا اثر
من التعليق بالشرط آه اقول يعني ان تجويز الشافعي تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث ليس مما تحقق فيه اذ لا تعلق بالشرط فيه فكيف يصح قوله بناء على هذا الاصل
والتقدير الذي ذكره في الجواب الثاني مناسب لمذهب الشافعي والمناسب لمذهبنا ما ذكره صاحب الكشف لان التقدير ان حنث فتحل اطعام عشرة مساكين ثم الكلام
والملاحظة مشايخنا هذا التقدير ذهبوا الى ان سبب الكفارة حقيقة هو الحنث كما ان دخول حرف الشرط كذلك في سائر التعليقات قال بناء على هذا الاصل تعلق
بقوله لم يجوز تعليق الكفارة آه اقول ان تعلقه به فلان صريح عبارة المصنف رحمه الله يفيد ذلك حيث عده من فروع هذا الاصل واما عدم تعلقه بقوله في …
سبيله آه فلانه ليس مبنيا على هذا الاصل بل على انه الموافق للنص فانه يقال اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة ايمانكم والمعروف حيث يقال
كفارة اليمين والاضافة دليل السببية قال واعلم ان المذكور في اصول الشافعية انفس الوجوب آه اقول اعلم ان العلامة نسب الى الشافعي امرين احدهما انه لا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الواجب البدني مطلقا والآخر انه لفرق بينهما في المالي واعترض الشارح على الاول بانه على الاطلاق غير صحيح فانه يفرق بينهما اذا امكن الافتراق كما في صلوة النائم
والناسي وقد لا يفرق اذا لم يمكن كما في الكفارة البدنية وبهذا العموم فاندفع ما قيل يرد على الشارح ان تجويز تقديم الكفارة البدنية قبل ان يحنث
وهو خلاف مذهب الشافعي فان منشأه الغفلة عن كلمة قد في قد يفصل واعترض على الثاني بانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وان لم يبق فرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو لا يطابق اصولهم واشار الى قوله وانا التعلق الوجوب بنفس المال الى آخره فتدبر قال والقائل ان يقول على الاول آه
اقول اعلم ان مراد مشائخنا نفي سببية اليمين للكفارة ليس نفي السببية مطلقا بل بمعنى افضاء اليمين الى الكفارة وترتب الكفارة عليه وكون الحنث شرطا
فيمنعها ان يكون مراد المصنف رحمه الله ذلك الا ان المتبادر من ظاهر عبارته نفي السببية مطلقا فتوهم في ذلك طريقان احدهما ما نقل صاحب الكشف عن شمس الائمة
البزدوي حيث قال نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث بفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما انتهى
الكفارة خلفا عن البر انقلب سببية اليمين عن البر الى سببية الكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وثانيهما ما نقل عن الاسير انا لا نسلم
ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا اي حال كون الكفارة خلفا عن البر لا اصلا والحلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع الاصل وهي اليمين لان علة
علة لايجاب الاصل وهو البر لا البقاء والخلف وهو الكفارة يحتاج الى البقاء الا يرى ان ملك اليمين لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك الثمن
او بيعه من انسان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذي قصده الشارح رحمه الله بقوله وعلى الثاني لم لا يجوز آه لكنه الغرض نهاية الالفاظ
فظهر ان ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هذا الاتيان ذكرهما المشائخ الحنفية في توجيه ما اعد وعلى ظاهر من قبل الشافعية فلا يكون لها جهة وروده
يعرف ان هذا من الشارح النحرير في غاية الاستبعاد واما النظر الآخر فوجهه ان المقيس عليه يجب ان يكون اضافيا وهنا ليس كذلك لانا لا نسلم ان سبب
الكفارة هو الاحرام والعموم لم لا يجوز ان يكون السبب الجناية عليها لكن يرد عليه ان المقصود ليس القياس عليها بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكون من المثال …
غير قادح في فائدة المنع واعلم ان الثبوت الاحكام باسبابها اربع طرق الاول الاقتصار كثبوت الاحكام بالتصرفات الانشائية في الحال … الثاني … كالتعليق والتعيين
… في الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل كثبوت حكم الحيض تمام ثلاثة ايام الثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم بعد زوال المانع مستندا الى السبب السابق
كثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستندا الى وقت الغصب السابق الرابعة الانقلاب وهو تبدل الحكم الى حكم آخر كتبدل حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال
الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام الكلام المفيد للحكم اقول فيه بحث لان من الظاهر المكشوف ان المراد بالالفاظ هنا الفاظ القرآن
لما قال المصنف في اوائل الكتاب في موارد اجماله يعني ابحاث الكتاب آه هي ما يبين الاول في المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي فكانه قال الالفاظ القرآنية
المفيدة للحكم الشرعي اما خبر او انشاء ولذا قال بعده واخبار الشرع آه قال والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من المصدر على طريقة اشتقاق افعل من كرم
اقول لم يرد بالطريقة خصوص هذه الطريقة لفساده بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا قال ثم لا نزاع في ان الامر
يطلق آه اقول يندفع بهذا ما قوله الآتي لانه جعل الامر والنهي آه قال معنى شارح المعنى المراد من القول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام
لان ذلك صيغة الامر ويندفع ايضا بان القوم جعلوا الامر والنهي قسمي الخاص … الخصوص والعموم من اوصاف الالفاظ بانهم جعلوها من اقسام الكتاب فسروا
الكتاب باللفظ قال الا ان يراد غير كف من الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء اقول يعني ان الكف قد يكون مما من جوهر اللفظ نحو اكفف وقد يستفاد
من الصيغة نحو لا تضرب والمراد من الكف الذي اضيف اليه غير في تعريف الامر هو الثاني دون الاول قال لما لم نقل محمد يكون قيد الاستعلاء مستدركا اقول
هو بمعنى الافادة في اعتبار ما يتبادر منها عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا هو تبادر اولى للندب على الاباحة ايضا قال فانه حقيقة في الانسان والفرس اقول
انما يكون حقيقة فيما اذا اريد به كل منهما لا بخصوصه حتى لو اريد بخصوصه … فيهما كما … انه ذكره لعام واراد به خصوصه مجازا ولا بخصوصه حقيقة قال
لا يقال ان من فعل فعلا لم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر اقول ان قيل ان اراد بقوله لم يامر انه لم يستعمل صيغة الامر فمسلم لكنه
لا يفيد اذ لا يلزم منه ان لا يكون افعل امرا مطلقا وان اراد انه لم يستعمله ولم يصدر عنه ما يسمى امرا ممنوع بل … المسماة وعين محل النزاع قلنا
المراد الاول ويلزم منه ان لا يكون افعل امرا لانه لما كان حقيقة في … صح نفيه عن الفعل انتفى عنه علامة الحقيقة ووجد علامة المجاز …

ولا عموم للمشترک ولو فی صورۃ النفی فتدبر قال بل زائدۃ علیہا اقول اشارۃ الی وقوف الترادف قال ابطل دلیل التوقف بانہ منقوض بالنہی فانہ
ایضا یستعمل لمعان آہ اقول فیہ بحث لان عبارۃ التنقیح ہکذا الوجوب التوقف ہہنا الوجوب فی النہی لان استعمالہ فی معان ولان النہی امر بالانتہاء فلا یبقی الفرق
بین الفعل والا تفعل وقد صرح بنفسہ فی التوضیح بان قولہ ولان النہی عطف علی قولہ لاستعمالہ فی معان فیکونان دلیلین لشئ واحد ثم لا یخفی ان ہذہ الشرطیۃ قیاس
استثنائی یستثنی منہ نقیض التالی ذکرت علی سبیل المعارضۃ وقولہ لاستعمالہ فی بیان الملازمۃ وکذا ما عطف علیہ وقولہ فلا یبقی الفرق بین افعل ولا تفعل بیان
البطلان التالی بحکایۃ قال لا وجہ لا قول بالتوقف فی الامر کما ہو مدعی من تشریح لو وجب التوقف فیہ لوجب فی النہی ایضا والتالی باطل فکذا المقدم اما الملازمۃ فلوجہین الاول ان علۃ التوقف
فی الامر ان کان استعمالہ فی معان فہی بعینہا موجودۃ فی النہی والثانی ان النہی صورۃ امر بالانتہاء معنی فیکون حکمہ ایضا لان العبرۃ بالمعانی لا الصورۃ واما بطلان التالی
فلا ستلزامہ ان یبقی فرق بین افعل ولا تفعل وہو بدیہی البطلان فظہر ان حمل الشارح قول المصنف رحمہ اللہ تعالی لو وجب التوقف ہہنا لوجب فی النہی لاستعمالہ فی
معان علی النقض الدلیل وحملہ قولہ ولان النہی امر بالانتہاء علی المعارضۃ وجعل قولہ عطفا علی قولہ لاستعمالہ فی معان مما لا ینبغی ان یصدر مثلہ من مثلہ فانتبہ قال
وہو ممنوع اقول ای کون امرہ فی الآیۃ عاما ممنوع بل ہو مطلق لا یتناول الا البعض الا و امر ولا نزاع فی کون بعضہا للوجوب قال بقرینۃ السیاق اقول
یعنی قولہ تعالی ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم قال وامر مصدر مضاف عن غیر اللہ الا علی معہود آہ اقول ہو بالجر علی الحکایۃ ای ہذا اللفظ الواقع فی الآیۃ
عام لا مطلق لما تقرر فی موضعہ ان المصدر المضاف الی المعرفۃ بلا دلیل علی معہود من صیغ العموم ہذا جواب عن قولہ وہو ممنوع بل ہو مطلق قال و علی تقدیر کونہ مطلقا
تم المطلوب اقول فانک قد عرفت ان الکلام ہہنا فی صیغۃ الامر فاذا لم یکن لفظ الامر المذکور فی الآیۃ لم یتناول الصیغۃ ما لم یصح العموم اذ قیل کلمۃ صیغۃ امر
للوجوب بل یجب تخصیصہ بالمطلق عن القرینۃ فحینئذ یکفی فی الاستدلال ذکر امر مطلق لا عام فاندفع اولا ما قیل ان قولہ وامر مصدر مضاف آہ انما دل علی ان
موجب الامر الذی ہو المصدر الوجوب لا الامر الذی ہو صیغۃ افعل ومحل النزاع ہذا دون ذاک وثانیا ما قیل ان قولہ و علی تقدیر کونہ آہ لا ینتج المطلوب لان معنی المطلق
المذکور فی المدعی من معنی المطلق المذکور فی الدلیل فتدبر ہذا استقم قال بدلیل وقوع الامر نکرۃ فی سیاق الشرط اقول فیہ بحث لان النکرۃ لا تعم فی سیاق
الشرط ای کان بل اذا کان فیہ معنی النفی مثل ان ضربت رجلا فکذا فانہ فی معنی لا اضرب رجلا قد سبق تحقیقہ فی بحث الفاظ العموم حتی قال الشارح ثمۃ بعد تقریر الکلام
فظہر ان عموم النکرۃ فی موضع الشرط لیس الا عموم النکرۃ فی موضع النفی ومنہ یظہر ان قولہ ہہنا وہذا اولی من القول بوقوعہ فی سیاق النفی لیس بسدید فان ہو
ان یقال لا حاجۃ الی اثبات عموم لما سبق انفا ان المطلوب یثبت علی التقدیر کونہ مطلقا ولو سلمت فالعموم یستفاد من وقوعہ فی سیاق النفی معنی فان المعنی
علی ما ذکرہ بنفسہ ما صح لہم ان یختاروا من امرہما شیئا بل یجب علیہم المطاوعۃ وجعل اختیارہم تبعا لاختیارہما فی جمیع اوامرہما والعجب انہ بعد ما ذکرہ ہذا المعنی
کیف انکر استفادۃ عموم الامر من وقوعہ فی سیاق النفی فتدبر قال احدہما ان القضاء ہہنا بمعنی الحکم الی قولہ ای حکم اقول فیہ بحث لان ان کان معنی الحکم لتعدی
بالباء فیلزم حذفہا فی قولہ امرا وسیاتی انہ خلاف الاصل قال لانہ لو ارید فعل فعلا فلا معنی لنفی خیرۃ المؤمنین فیہ اقول ان قیل اذا ارید فعل یتعلق بالمؤمنین
کان لہ معنی صحیح وہہنا کذلک فان اہل التفسیر قالوا الامر ہو خطبۃ زینب لزید بن حارثۃ فانہا نزلت فی امتناع زینب من تزویج زید بعد ان خطبہا النبی صلی اللہ
علیہ وسلم لزید قلنا الخطبۃ لا یکون الا بالقول فلا یکون فعلا ... فانما یستقیم بالنظر الی ما قدر فتدبر قال و علی التقدیر الثانی لا یصح نفی الخیرۃ علی الاطلاق آہ
اقول فیہ بحث لانہ انما یصح اذا ارید بالقضاء الحکم مطلقا ولیس کذلک لانہ لما سبق بمعنی اتمام الشئ قولا والاتمام لا یکون الا بالحکم الجازم وہو الایجاب
یؤیدہ ما قال الآمدی المراد من قولہ قضی الزم کما سیاتی قال و علی التقدیر ان یکون الحکم الفعل موجب لنفی الخیرۃ یثبت المدعی آہ اقول فیہ بحث
لان المدعی تثبت لکن لا بالطریق الذی ذکرہ وہو کون المراد بالامر القول فیعتبر ... انما ظرفہ الفقہاء امر ورد ولذا احسن الآمدی فی التعبیر عن ہذا الدلیل
حیث قال المراد من قولہ قضی الزم ومن قولہ امرا ما مورا وبالخیرۃ فیہ من الماموراتِ لا یکون واجبا قال فظہر ان المراد بالامر فی قولہ من امرہم ہو القول
المخصوص اقول وذلک لانہ یبین ان المراد بالقول فی قولہ تعالی اذا قضی امرا ہو القول والامر فی قولہ تعالی امرہم اعید معرفۃ فیکون عین الاول قولہ
اما بمعنی المصدر وہو طلب الفعل علی سبیل الاستعلاء او بمعنی نفس الصیغۃ ونفی الخیرۃ عن امرہم بالنظر الی المعنی المصدری ظاہر واما بالنظر الی الصیغۃ فبمعنی نفی
تمکنہم عن ... قولہ سواء جعل امرا منصوبا علی المصدر فیکون مفعولا مطلقا او علی التمییز لما فی الحکم المستفاد من قولہ قضی من الابہام لاحتمال القول والفعل
کما مر او علی الحال بناء علی ان المصدر بمعنی امر بمعنی اسم الفاعل یعنی امرین واما التمثیل بقولہ کما تقول جاءنی زید راکبا فاعجبنی رکوبہ فلم یظہر لی مطابقتہ
للمثل اذ لیس الرکوب فیہ بمعنی الراکب کما لا یخفی فلیتامل قال ای ما منعک من السجود علی زیادۃ لا او ما دعاک الی ترک السجود آہ اقول لا یخفی ان فی کل
من الوجہین من التکلف ما لا یخفی فالاظہر والاحسن ان یقدر کذا ما منعک من ان لا تسجد فان حذف حرف الجر من ان وان شائع والمعنی ما منعک من السجود وقت عدم
سجودک قال ولما لم یتوقف التکوین علی الفہم آہ اقول ہذا جواب عما یقال ان ما ذکرتم یستلزم الامر للمعدوم وذلک لا یصح لعدم شرطہ وہو الفہم ولہذا
یوم الصبی والمجنون فظاہر ان المعدوم اسوء حالا منہما وتقریر الجواب ان الموقوف علی الفہم ہو خطاب التکلیف لا خطاب التکوین اذ المقصود منہ الوجود وہو لا یتوقف
علی الفہم لا الصدور الفعل لیتوقف علیہ علی ان خطاب التکلیف ایضا یتعلق بالمعدوم لا بمعنی ان الفعل یطلب منہ حال عدمہ فانہ المحال بل بمعنی ان الشخص الذی
سیوجد مامور بذلک حال وجودہ وصلاحیتہ للخطاب ومعنی کون الصبی والمجنون غیر مامورین انہما غیر مامورین بالصدور الفعل عنہما حال الصبی والجنۃ وہو لا ینافی

كونهما مامورين حال زوال هذين الحالين عنهما قال وجمهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا اقول قال صاحب الكشف وهل يسمى الامر للمعدوم في الازل امرا وخطابا فالحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا اه قال ان اعتبر جانب الآمر اقول لفظ الآمر على صيغة اسم الفاعل دون المصدر قال فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة اه اقول منشاؤه قوله اعتبار جانب الآمر للوجوب وجود المامور به حقيقة قال فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة اقول منشاؤه قوله نعم بحسب اللغة فان قيل قد سبق ان الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف رحمه الله جعل هذا الباب تتمة فما معنى قوله الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة قلنا معناه ان الكلام بالنظر الى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام قال والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني اقول اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام وطلب ارادة جزما وبالثاني الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق الذم والعقاب واراد ببعض الادلة الدال على الاول الدليل الرابع وببعض الآخر الادلة الثلاثة قال ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر آه اقول هذا ايراد على قوله نعم بمعنى انه الطلب وجود الفعل وارادته آه ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا اباحته فقط يشهد به المتامل بالانصاف وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل وهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به ولا يضر التخلف لمانع وههنا لم يتخلف الارادة عن امر الله تعالى التكويني وتخلفت تارة وتاخر معاقدها اخرى في امره التكليفي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ بل في ان ارادة الله تعالى تقتضي الى الوجود دون ارادة العبد ثم من الظاهر المكشوف ان اهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق تاركه العقاب بالذات وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المصنف رحمه الله بين ما يفيده الامر بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فادرجه وكلا في باب فاذا استعمل اهل اللغة الامر واراد هذا الخصوص كان استعمال العام بخصوصه فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية واما قوله وايضا لو كان امر كن آه فايراد على قوله نعم بمعنى انه الطلب وجود الفعل آه بملاحظة قوله السابق وهو المعنى يقول له احدث فحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى واجيب عنه بمنع الملازمة قولا بانها انما يصح لو كان امر كن الطلب وجود الحادث في الازل وارادة كونه فيه فالمعنى يقول له احدث في الوقت الفلاني فيحدث فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتب المبني عنه الآية الكريمة ويندفع قوله وايضا اذا كان ازليا آه وليس بشيء لان تكوين الاشياء اذا كان بالكلام الازلي المستعقب لتكونها كما يدل عليه فاء فيكون كان هناك ترتبان احدهما ترتب الكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر ترتب القول بكلمة كن المستفاد من قوله ان يقول له كن على الارادة وكلام شارح التحرير في الترتب الثاني فان ضمير لو كان راجع الى امر كن وكلام المجيب في الترتيب الاول فشتان ما بينهما قال ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق آه اقول جوابه انه ان اراد ان الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم بالادنى وهو الاباحة فممنوع كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة ولذا اجيب عنه بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية كما سيأتي والوجوب ورد في اكثر من عشرة صور كما ذكر في الكشاف وان اراد انه قرينة على ان المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب او الوجوب فممنوع ايضا كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة تخالف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال واعلم ان المشهور في كتب الاصول آه اقول قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب لا الاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقال صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه امر ندب حتى قيل يستحب العقود في هذه الساعة والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر بوجهين اه نقل عن الشارح رحمه الله قال فان قيل سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا نسلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن ان يكون لازما له لانا قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة تم كلامه فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به في الآخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا ينقسم على هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب قال او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب ويستحق العقاب تاركه اقول حق العبارة ان يكون هكذا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه او يستحق الثواب فاعله ويستحق العقاب تاركه فيكون الاول اشارة الى مذهب المعتزلة والثاني الى مذهب اهل الحق فان ثواب المطيع وعقاب العاصي غير واجب عندنا خلافا لهم الا ان هكذا اشارة الى ان المطيع عنده ما يثاب بمقتضى الوعد وان لم يجب عليه والعاصي جاز ان لا يعاقب بجواز العفو فان قيل فقد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة الى آخر الجواب حاصل السؤال ان ما ذكره من خلاف الظاهر مبني على ان يكون صيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل في الجزء وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون استعارة في تمام الندب والاباحة بجامع اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوي بانها ان كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على اثبات الانسان فاذا كان الجامع ههنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب والاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة واقول في الجواب بحث لان الصيغة اذا كانت استعارة لا يكون كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع ليصلح ما ذكر بل كالتقطيع المذكور لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزمة بعضها ببعض المستعار لتفريق الجماعة وابعاد بعضها على بعض في قوله تعالى وقطعناهم

بسے في الارض اما منهم والجامع ازالة المانع الداخلة في مفهومهما وكالخياطة الموضوعة لضم خرق الثوب والمستعار له هو الذي هو ضم خلق الزرع والجامع ضم الداخل في مفهومهما وله نظائر كثيرة واما عدم جواز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا ونحو ذلك من الاجزاء فلا يفيده ولا يضرنا لما تقرر في موضعه ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف العلة ملا يقدح في الاقتضا وفانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من المقتضي وتخلف المانع عن المقتضى جائز ولذا لم يجز نخلة بطول غير انسان للمشابهة وشبكة صيد للمجاورة وابن للاب للسببية والتحقيق ههنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان على الفرس بالجامع المذكور كونهما من الماهيات الحقيقية فان الجامع في الاستعارة يجب ان يكون اقوى واشد ليكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في اجزاء الماهيات الحقيقية وان كان يتصور في غيرها كما فيما نحن واما قوله وبالجملة لا يخفى على مال المنصف آه فيرد عليه ايضا انه ان اراد بقوله لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك ان الجوازين ليسا مدلولين حقيقيين فيه فمسلم لكنه لا يفيده وان اراد انهما مدلولين مجازيين فممنوع لا بد له من دليل فانه غير محل النزاع بل الظاهر ان مدلول كل منهما عند قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل من جواز الترك ومدلول الثاني جواز الترك مع جواز الفعل **قال** عموم الفعل شمول افراده آه **اقول** يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الزمان مثلا العموم في الطلاق ان يقع الثلث دفعة والتكرار ان يفرقه بعد اخرى **قال** وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة رضي الله عنه آه **اقول** هذا اعتراض على المصنف رحمه الله بان ما نسبه الى الاقرع من قوله متعتنا هذا العامنا ام للابد انما هو قول سراقة قال في حجة الوداع من غير ان يصدر عن النبي عليه السلام امر بالحج بل انما نشأ سؤاله من نفس الحج والملابسة بافعاله كما قال الحج الذي وجب علينا ونحن الآن ملابسون بافعاله لهذا العام ام للابد واما قول الاقرع وهو اكل عام يا رسول الله بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر الوارد وبعده فاضمحل ما توهم ان له تعلقا بالامر وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لانه امر في صورة الخبر **قال** والمعنى لو قلت نعم لتقرير الوجوب كل عام مع ان ما هو مستفاد من الامر **اقول** يعني ان الاستدلال ههنا ليس بفهم اهل العموم كما ليسري قوله اكل عام يا رسول الله كما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجب ووجهه ان ان ضمير لوجب راجع الى تقرر الوجوب لا الى الوجوب نفسه لانه ثابت بالنصوص القطعية لا يتوقف على قوله عليه السلام نعم ولقوله صلى الله عليه وسلم ولما استطعتم فلو لم يكن الوجوب كل عام مستفادا من الامر لما جاز تقرير الجواب انا لا نسلم ان معناه ذلك بل معناه لتكرر الوجوب بتكرر الوقت لصيرورته سببا حينئذ لانه صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرائع فيكون نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الحاصل ان التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم فانه قيل فيه كلام لان ما ثبت بالوقت غير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما ثبت بالامر فان قيل اضافة الحج الى البيت في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت يدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول عليه السلام جعل الوقت سببا لها قلنا الاضافة ليست قطعية فيها لما سياتي انها من الامارات **قال** لما مر من سوال الاقرع **اقول** فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر **قال** لا من مطلق الامر المطلق **اقول** اراد بالمطلق الاول المطلق عن قيد يوجب التكرار وبالثاني المطلق عن جميع القيود فكانه قال لا من مطلق الامر عن قيد يوجب تكرره تكرر المصدر كالشرط والوصف فتدبر ولا تظن المطلق الاول بالثاني **قال** والمجرد عن قرينة الكل والمرة **اقول** قرينة التكرار ما يوجب تكرره تكرر مصدر الامر اما صريحا كحومات مثلا والتزاما بان تعلق بالسبب كما في قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس بخلاف الشرط او القيد وان تكرر شيء منهما لا يوجب التكرار على ما سبق لكن هذا اذا امكن تكرر الحكم بتكرر السبب بان لا يفوت المحل حتى اذا لم يصح تكرر الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين في السرقة كما سياتي في آخر الفصل **قال** وظاهر عبارة المصنف آه **اقول** اراد بها قوله لا يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بالوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النفي هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لكن الصحيح عندنا ان الاستثناء من النفي ليس باثبات بل هو مطلقا تكلم بالباقي بعد الثنيا فيكون المستثنى من النفي في حكم المسكوت عنه **قال** قلنا ليس ببعيد آه اي له جواب آخر وهو انهم يقيسون الشرط والقيد بالسبب حتى قال الامام في المحصول من قال بالتكرار عن هذا انه يفيده قياسا ومن نفى التكرار عن هذا ايضا لا يفيده **قال** ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد آه **اقول** ايراد على قوله والمفرد لا يقع على العدد وهو لا ينافي ان يقع عليه بعد اقترانه بالقرينة كاللام ونحوه **قال** كل اسم فاعل دل على المصدر لغة **اقول** قوله دل على المصدر صفة اسم فاعل واحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه لا يقال كل اسم فاعل دل على مصدره اي قوله ونحصل الربط مصحح الكلام **اقول** رد على صاحب الكشف حيث قال الضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية وان جعل راجعا الى المصدر لا يخلو الكلام عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا على تقدير كونه راجعا الى المصدر يجاوز كذلك ووجه الربط **قال** كشف وهو ان الترك مجمع عليه وهو لا ينافي الوجوب **اقول** فيه بحث لان جواز الترك لا ينافي نفس الوجوب وانما ينافي وجوب الاداء وسياتي الفرق بينهما يدل عليه ان الوجوب ثابت في اول الوقت لانه وجد سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع **قال** وذهب بعض المحققين **اقول** اراد به المحقق عضد الملة والدين **قال** والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بدلالة ما ثبت وجوبه به **اقول** اعلم ان ههنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلوة وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر وسياتي تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلوة مثلا وكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن تسليم وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا الى احتمال العبارة ان يعني الثابت بالامر ان يعرض

لوجوب الاداء ايضا لكنه اقتصر على التعرض له اذ لم يذهب الى تسليم وجوب الاداء احد بخلاف نفس الوجوب حيث جوزه صاحب الكشف واراد الفخر بقوله وعلى هذا الحاجة
الى ما يقال آه الرد ووجه الرد ظاهر قال وبعضهم قيد الواجب بان يكون من عند من وجب عليه اقول ذكر هذا القيد القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وغيرهما
ان يكون مقالة لا لغيره وقادرا على صرفه الى ما يريد اما في المعاملات فكتصرف الى دينه فانه خالص حق له ان يصرفه الى ما يريد بخلاف صرف دراهم الغير الى دينه
واما في العبادات فكما لكل فانه خالص حقه وهو قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان نوى القضاء بدل الفعل بخلاف ظهر اليوم فانه خالص لله تعالى
ليس للعبد فيه اختيار صرفه الى غيره بنية تبديله به قوله لا يصح مع قوة المماثلة اما بين الظهرين فظاهر واما بين الظهر والعصر فلاشتراكهما في الفرضية بخلاف الفرض
والنفل قال فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام آه اقول فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم الحصر المستفاد من
قوله لا يكون الا واجبا او مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب فيتاتى في ذلك الحصر قال يعني ان الاداء والقضاء آه اقول يريد ان معنى كلام فخر الاسلام
هذا الذي ذكره لا ما ذكره صاحب الكشف كما سياتي وحاصله ان كون الشيء من اقسام المامور به لا يقتضي صحة الاداء عليه كالمباح فان من يجعله مامورا به لا يطلق الاداء
ولهذا قال ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه ههنا بحث وهو ان المتبادر من الاستثناء بقوله الا ما ذكره صاحب الكشف آه ان يكون صاحب الكشف
مجوزا لان يطلق الاداء على المباح وليس كذلك وكذا المتبادر من قوله وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام الى آخره ان صاحب الكشف بيان مراد فخر الاسلام
وليس كذلك بل مراده الاعتراض عليه في نقله مذهب من جعل المباح ايضا مامورا به بانه يقتضي اطلاق الاداء على المباح لان مدار صحته على الشيء كونه مامورا به بمعنى
ما ورد به امر فمن قصر الامر على الوجوب قصر اطلاق الاداء على الواجب ومن عممه الى الندب جعل المندوب اداء ومن عممه الى الاباحة يلزم ان يسمي المباح اداء الا ان تركه
عادة التسمية مع انه خلاف الاجماع ولا يخفى على المنصف الخبير ان هذا لا يندفع بما قال التحرير واما قوله اطلاعنا على ان المراد بالاداء فيما لا تقييده ولا يعترض صاحب الكشف
كما اشرنا اليه وبالجملة كلامه ههنا لا يخلو عن الاختلال والاضطراب والله اعلم بحقيقة الحال والصواب قال ففي عبارة اكثر المشائخ نقصان اقول كما انه نسب بالنص ايده
تصريح بعض المشائخ به فان ما يعلم به ثبوت الحكم هو النص لا الوقت ونحوه قوله والى هذا يشير كلام المصنف رحمه الله يعني قوله الا بنص قوله بعض اصحابنا عطف على قوله
فعند البعض بسبب جديد قال اي دليله الدال عليه اقول انما فسر السبب بالدليل لئلا يتوهم ان المراد به الوقت فيتاتى ما سبق قال ثم بحر علم انه سبب جديد لوجوب
اقول لفظ التفويت مشعر بان لا يكون الفوات موجبا للقضاء عند هذا البعض وقد صرحوا ايضا بانه موجب له كالتفويت قال وظاهر التقرير تشير آه اقول يعني
ان ظاهره مخالف لما سبق في اول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت والمذكور ههنا قصرفه عن الظاهر وحمله
على ما افاده لكن يرد على قوله السبب الجديد هو قياس المنذور آه اولا انه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ بنص الوارد لوجوب الاداء
لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا ان السبب الجديد اذا كان القياس او النص المذكور كان هذا عين مذهب الجمهور لما سبق ان القياس مظهر لا مثبت وان النص للاعلام
ببقاء الواجب وثالثا انهم يصرحون بان القياس لا يصلح لان يكون سببا جديدا قال فخر الاسلام فقال بعضهم بنص مقصود لان القربات قربة بوقتها فاذا كانت
عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بنص فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب شرف فضل الوقت وكذا الحال في قوله كونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس قال وفي
لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى اقول يعني ان كونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس لانه قال يتفرع من هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف
في شهر رمضان اذا صام ولم يعتكف انه يقضي اعتكافه بالاجر في شهر رمضان آخر قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت
وكان كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب واراد بالنص المقصود في هذا الباب التفويت لانه المذكور في سياق
استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذي هو في حكم النص وفيه بحث لانه لو كان اشارة الى ذلك لكان غير مذهب الامام الذي عبر عنه بقوله فقيل انما
وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا ولا يخفى بطلانه قال صاحب الكشف فيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم في هذا الباب هو النذر وفيه ايضا بحث
اما اولا فلان توصيف النص بالمقصود في هذا الباب يدل على ان المراد به لفظ يدل بصريحه على وجوب قضاء هذا النذر الفائت وظاهر ان التفويت ليس كذلك
لانه مع انه ليس بلفظ ليس له اختصاص بهذا الباب واما ثانيا فلان ارباب هذا المذهب ذهبوا الى ان النص ما يكون طريقا الى معرفة المثلية حيث قالوا فلا يعرف
لها مثل الا بالنص ونفوا ان يكون القياس كالنص مع كونه طريقا معقولا الى المعرفة حيث قالوا فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب شرف فضل الوقت فكيف
ان يكون التفويت الذي لا يتصور كونه طريقا اليها اصلا كنص مقصود في هذا الباب عندهم فالصواب ان النص محمول على ظاهره فان قيل اذا ادعى اولا ان القضاء
لا يكون الا بنص مقصود ثم ذكر ههنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت رد عليه فخر الاسلام بان ما ذكرتم ههنا مخالف لما ادعيتموه اولا لظهور ان التفويت
ليس بنص مقصود في هذا الباب فكانه قال لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود كما ذكرتم اولا لان التفويت ليس بنص فضلا
عن ان يكون مقصودا في هذا الباب ولا شبهة له في افادة المعرفة والعجب ان هذا مع انه مكشوف واضح كيف خفي على مثل صاحب الكشف والشارح قال فعلى قوله
يقتضي هو ما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب آه اقول اعلم ان النذر انما يصح اذا كان المنذور قربة وهي ما يكون من جنسه واجب لله تعالى
في الشرع لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى كالصوم والصلوة والحج والصدقة والذبح والعتق فعلى هذا كان ينبغي ان لا يصح النذر بالاعتكاف
اذ ليس لله تعالى من جنسه واجب الا انه صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرطه بالحديث وكان التزام الاعتكاف التزاما ولله تعالى من جنسه واجب

وظهر ان الصوم الواجب بالاعتكاف يجب ان يكون مما يلتزم بالنذر وهو الصوم المستقل دون صوم رمضان لانه فرض مستقل لاجل الشهر فيه ولذا قال حيث لم يكن مما يلتزم بالنذر اسے
يكون تلك الشرائط بهذا يجب ان يعلم هذا المقام قال وفي قوله والثواب للنفقة تلخ تسامح اقول يندفع التسامح بقوله السابق الى قوله معاينة آه فان الاتفاق سبب للثواب
وذكر المسبب وارادة السبب شائع ذائع في الكلام حتى جاز استعماله في التعريفات والمجاز لاسيما اذا تضمن نكتة لطيفة وهي ههنا الاشارة الى ما ذكر فلا يكون فيه تسامح اصلا قال
لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم اقول يعني ان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون
معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنه وحديث جابر عبد عدم اللبس ويعضده قراءة حفص لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل
ان يكون معللا بذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان يشعر بالعلية المبدأ لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية يصح معها القياس لجواز ان يكون قاصرة
كما تقرر في موضعه فامر بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية من الصلوة بل حكموا
في الصوم حتى قال رحمه الله في الزيادات يجزيه ان شاء الله ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كما في سائر الاجتهاديات فاضمحل ما قيل ان المعنى المؤثر في ايجاب
الفدية معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا يطيقونه بالاجماع وبناء الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيثبت الوجوب في الصلوة ايضا قال الا ان الشرع
جعله عن الواجب لما ذكر اقول يعني قوله ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليما عن اثبات اعلم ان القائلين في القصاص من
شراح الجامع الكبير وغيرهم حتى قال صاحب التلخيص … بالمقاصة وهذا معنى قولهم الديون
تقضى بامثالها كذا قال المحققون من شراحه فالجواب من النظر الاول انه ان اراد بعدم كون قضاء الدين ح تسليما عين الثابت بعد … تسليم عينه ابتداء فمسلم لكنه
لا يفيد لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام كما ذكره قبيل هذا وان اراد به عدم كونه تسليما عينه مطلقا فممنوع كيف وتسليم الدين يعقب تسليم العين فان قيل التسليم لا يكون الا
بالانتقال والدين وصف في الذمة لا يقبله قلنا قد تقرر ان بعض الاعراض قد يكون في نظر الشارع في حكم الجواهر كالملك حيث ينتقل من المالك الى آخر وسببية الجزء الاول
من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده على ان المعترض ايضا قد ارتكب مثل هذا التكليف حيث قال العين اعم من ان لا يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشارع فالحاصل ان كلا من الاعتبار
يحتاج الى التكلف ما يكون الاحسن اعتبار شرح التلخيص كما سيظهر ان شاء الله تعالى واما النظر الثاني فلا بد من توضيحه واتمام الجواب عنه اما توضيحه فهو ان القوم انما عدوا تادية
القرض من القضاء وتادية الدين من الاداء لان ما قبض مكان القرض فيصح ان يجعل قضاء لوجود شرطه وهو فقد الاصل واما التسليم الدين فغير ممكن فلا يمكن جعل تسليم
العين فيه قضاء له لعدم شرطه فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه ان يجعل تسليم الدين كتادية القرض لا يفرق بين قضاء الدين والقرض مع انهم صرحوا بالتفرقة واما جوابه
عنه انا سلمنا ان تصور الاصل شرط القضاء وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط آخر مفقود ههنا وهو وجود المثل فان ما يؤدى من العين ان يكون مثلا للدين فلا يتصور القضاء
وعلى هذا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق واضح واذا تاملت فيما ذكرنا ظهر لك الذهول المناسب لقول الجمهور الديون تقضى بامثالها لان القضاء تسمية على معناه اللغوي و
هو التسليم مثل ما في الذمة لا يكون الا ما في الذمة والا يناسب اختاره المعترض فان العين لا يكون مثلا للدين ابدا قال وظاهر عبارة المصنف مناقشة لا يخفى اقول المتبادر
من عبارته ان يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد وفساده ظاهر لكن مراده الحل لبعض والحرمة لبعض آخر ولهذا قال على ظاهره المصنف قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون آه اقول يعني ان ما ذكره المصنف من الدليل المعقول ليس بتام لورود المنع عليه بانا لا نسلم ان الشيء الذي يحكم الشرع بما ذكر هو الشيء مع وصف المالكية لم لا يجوز
ان يكون ذلك الشيء بقيد المملوكية وظاهر ان القيد خارج عن المقيد غاية ان يفيده وصفا وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات قال المعقود والا تعيين … بالعقد اولى
اذا اقتضى القاضي به ثم رجع اقول قال في الشرح هذا تفريع آخر على قوله وما لا يقابله مثل لا يقضى الا بنص فيه بحث لان هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال
المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة ان يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا يضمن ولهذا قلت في مرقاة الوصول فلا يضمن المنافع قال بحكم النص اقول وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال وقد اختلفوا في ان الحسن المامور من موجبات الامر آه اقول ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الحسن والقبح موجب الامر
والنهي واثرهما والحاكم بهما الشرع والعقل يفهم الخطاب ومشائخنا الماتريدية من الفقهاء وذهب المعتزلة الى انهما مدلول الامر والنهي ثابتان في العقل قبلهما والحاكم العقل
والشرع في البعض ومنا من افقهم في ايجاب معرفته وقيل مدلولهما فيما ادرك العقل حسنه وقبحه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان وكالكفر وترك العبادات
والظلم ونحوها وموجبهما في غير ما ذكر كاكثر الاحكام الشرعية وهو المنقول عن الميزان وقيل مدلولهما مطلقا سواء ادركه العقل او غيره فانه تعالى حكيم لا يامر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما
هو قبيح قال تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي قال الامام ابو زيد في التقويم لا يجوز في الحكمة ان يجب علينا
ايجاد المامور به لله تعالى الا لحسنه عند الله تعالى على الحقيقة فان القبيح في الحكم اسم لما ينبغي ان يعدم والله تعالى هو الحكيم الذي لا سفه له وقول الشارح لان الشارع
حكيم لا يامر بالفحشاء اشارة الى هذا المذهب قال او بالعقل قبله اقول ان اريد بثبوت الحسن بالعقل قبل الامر دلالة العقل عليه كما يقال هذا الحكم ثابت بالكتاب
او نحوه ويراد به دلالته عليه كان مذهبنا وان اريد به وجوبه بالفعل كان مذهب المعتزلة قال وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان اقول ليس المراد الحصر فيها لما ان
له معاني آخر قال في المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال … الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة الثالث
تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب وقال في مختصر ابن الحاجب ويطلق لثلثة امور اضافية موافقة الغرض ومخالفته ولما امرنا بالثناء عليه والذم ولما لا حرج
فيه ومقابله واما الحصر المستفاد من عبارة شارح المحقق حيث قال وان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية فلا يظهر وجه صحته قال نص الشارع

علیه او علی دلیله **اقول** ای علی المدح او دلیله الاول مثل قوله تعالی فی حق اہل قبا رجال یحبون ان یتطہروا فانه تعالی وتقدس مدحهم بیان الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار والثانی مثل قوله تعالی وبشر الذین آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجری من تحتها الانہار وغیر ذلک من الآیات فانه تعالی نص علی مجازاة المؤمنین العاملین بالجنة والمجازاة بها لا یکون الا بالعمل الممدوح
قال یعنی ان ہہنا فی اثبات کل امرین الی قوله لیس المراد ان مذہب الاشعری آه **اقول** الماء ہو قول المصنف وہذا بناء علی ما بنی المص ان اثبات مذہب الاشعری موقوف علی الامرین جمیعا اراد دفعه بان مراده ان کلا من الامرین لا مجموعهما
عمدة فی اثبات مذہبه لا موقوف علیه وقد اشار الی الاول بقوله کل من الامرین مستقل بافادة مطلوبه والی الثانی بقوله وله ادلة اخری آه **قال** المذکور فی الکتب [illegible] **اقول** وفیه انه اعتراض
علی المصنف بان اطلاق القول بان الحسن منسوب الی افعال الله عند الاشعری غیر صحیح لان للحسن معانی متعددة وافعاله تعالی وان لم یتصف بعضها المانع یتصف بالبعض الآخر **قال** وبالمعنی کونه متعلق المدح والثواب الله تعالی منزه عنه **اقول** فیه بحث لانه ان اراد بکونه متعلق المدح والثواب کونه متعلقا لهما معا کان کما بعده مخصوصا بافعال العباد فلا وجه للتخصیص وان اراد کونه متعلقا لکل واحد منهما
بالانفراد کان صحیحا فی حق الثواب دون المدح ولهذا قال الفاضل الشریف فی شرح قول المواقف الثالث تعلق المدح والثواب والذم والعقاب بہذا فی افعال العباد وان ارید به ما یشتمل افعال الله تعالی اکتفی
بتعلق المدح والذم وترک الثواب والعقاب **قال** وکون المباح واخلافی تفسیر الحسن عندہم محل نظر آه **اقول** فیه نظر لان من دخله فی تفسیرہم لم یفسره بما امر به المدح والثواب بل بما لا حرج فی
فعله لا یقال مراده تفسیر الحسن عندہم بتفسیره المختص بہم وہو ما امر به لانا نقول فحینئذ لا وجه لقوله ولانه لیس متعلق المدح والثواب لانه ایضا غیر مختص بہم واما المص فانما ادخله بجعله المباح مامورا
به مجازا کما ان المندوب کذلک عندنا وہذا لا ینافی اتفاقہم علی انه لیس بمامور به بان المطلق الذی ہو حقیقة فی الوجوب [illegible]
الواجب والمندوب المباح والحرام والمکروه واذا وقع المباح علی حقیقتهما [illegible] وکان الثلثة الباقیة [illegible] ان المندوب المکروه داخلان فی [illegible] والمباح [illegible]
کما فی اول الکتاب لا اتفاقہم علی انه لیس بمامور به [illegible] فاما [illegible] الاتفاق [illegible]
قال یشتمل المباح وفعل الباری **اقول** علی التعریف کما یشتمله یشتمل ایضا فعل غیر المکلف من الصبیان والمجانین والبهائم کما یشتمل کلا منهما تعریفہم الحسن بما لا حرج فی فعله **قال** [illegible]
بما ان یفعله **اقول** عبارة عن الفعل وضمیر یحاله راجع الی ما الا ان الله آه **قال** ای الذی انشا فعل وان شارک **اقول** سیاتی ان ہذا التعریف لیس کما ینبغی والاولی ان یقال ان شاء فعل وان لم یشا لم یکن **قال**
قد لا یکون حسنا بل قبیحا **اقول** یعنی الفعل فی نفسه مع قطع النظر عن خصوصیة الفاعل کاکل المیتة وشرب الخمر وقتل النفس [illegible] لم یتصف بالحسن والقبح **قال** [illegible]
ومنها **اقول** ای لو قیل الحسن ما تخصص او للفاعل ان یفعله والقبیح [illegible] المذکورة [illegible] القبیح [illegible] فی تعریف الحسن [illegible] **قال** [illegible] **اقول** [illegible]
قال وہو بعید **اقول** لان اطلاق لفظ الحسن علی المکروه [illegible] الحسن **قال** وہہنا بحثان آه **اقول** [illegible] البحث الاول قول المص [illegible] والتفسیر
متساویان لا تنافی ولان الا الحرام والمکروه **قال** فی ہذا الکلام [illegible] **اقول** [illegible] ان مراده ان کلا من الامرین لا مجموعهما [illegible] الموقوف علیه فهو غیر
باعتراض علی المص بل بیان لمراده ایضا المتبادر من ظاہر قول المص لاثبات [illegible] ان تکون [illegible] الحکم لکن اذا
نظر فی قول المص اوردت علی مذہبه دلیلین علم ان ذکر الدلیلین لاثبات المذہب [illegible] قول الشارح [illegible] لاثبات [illegible] اوردت علی
مذہبه دلیلین فتدبر **قال** وہو باطل لانه یلزم اثبات الحکم للحسن الفعل له **اقول** [illegible] فی المنتهی لانه یؤدی الی اثبات الحکم لمحل الفعل لان [illegible] التحقیق ان
ولم یبین ان مراده بالحکم [illegible] لان الحکم بہذا المعنی غیر المصطلح علیه غیر مناسب للمقام [illegible] المصطلح علیه
وہو الوجوب ونحوه مما ہو من جزئیات الحسن والقبیح والمعنی لانه یفضی الی اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل اعنی زیدا [illegible] ظاہر انما
قلنا یفضی الی ذلک لان الحاصل قیامهما معا بالجوہر الی آخره وبهذا یظهر اندفاع الوجه الاول من وجوه الضعف الآتیة [illegible] الاول قوله فما ذکرتم لا یدل [illegible] قلنا یدل
علیه لانه یفضی الی ان یتصف الفاعل بالوجوب ونحوه کما یتصف الجسم بالسرعة [illegible] بالحرکة فان صفة الحال فی جمیع الصور المتنازع فیها [illegible] صفة المحل لان علی
قیامهما معا بالمحل وثانیا الثانی قوله فالقیام بہذا المعنی لم یلزم قولنا لان الحسن لا یجوز ان یکون صفة للفعل [illegible] بل [illegible] لان القیام بہذا المعنی
یقتضی الاتصاف کما فی جمیع الصور المتنازع فیها فیفضی الی اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه ایضا کما سبق فیلزم قیامه بما اتصف به حقیقة [illegible] ان کان [illegible] قوله اذ ہما معا
حیث الجوہر ای فی حیز الجوہر تبعا له ای للجوہر قوله وایضا معنی قیامه به آه قیام العرض الاول فی حیز العرض الثانی وحیث ذلک العرض ای حیز ذلک العرض الثانی ہو حیز الجوہر الذی ہو محل العرض
الاول فهما معا فی حیز الجوہر **قال** ولا یخفی انه لا حاجة لتخصیص بفعل القبیح الی قوله لان الممکن لا یقع بدون علة **اقول** الجواب [illegible] الاول فبانه ان اراد التخصیص بالثبوت فممنوع بل ذکر القبیح
للتمثیل ویعلم منه حال الحسن وان اراد التخصیص بالاثبات فمسلم لکن وجهه ان الکلام لما کان فی الفاعل وجب اعتبار الترک لیکون اضطراریا کما ہو کذلک فیما نقله عن المحققین [illegible] اعتباره
فی القبیح اولی لکن اعتباره فی الحسن [illegible] الثانی [illegible] الحاجة ای ما ذکره ان الاختیاری یطلق علی فعل وجب بتعلق الارادة حتی ان القوم قالوا الوجوب بالارادة لا ینافی الاختیار
کما سیاتی فلما ورد علی قوله ان لم یکن متمکنا من ترکه ففعله اضطراری ان عدم التمکن من الترک لا یقتضی الاضطراریة لجواز ان یکون ذلک بسبب تعلق الاختیار دفعه بانه لا یجوز لانا ننقل الکلام
الی ذلک الاختیار آه وقوله الآتی وما کان ہہنا مظنة ان یقال آه مؤید لما ذکرنا واما عن الثالث فبان الاختیار والشق الثانی قوله یصح کونه اتفاقیا قلنا لا نسلم قوله اذ لا بد للاتفاق من
وجود العلة قلنا ہی ہہنا موجودة لان الکلام فی فاعل القبیح والتردد فی انه متمکن من الترک ای عدم الفعل من اول الامر ام لا وفاعل القبیح علة تامة له بلا مریة فاذا تمکن من الترک
بالمعنی المذکور لزم ان یصدر عنه القبیح تارة ولا یصدر عنه اخری مع تساوی الحالین من غیر تجدد امر من الفاعل فیکون اتفاقیا ورجحانا بلا مرجح ایضا بلا شبهة فتدبر **قال** الرابع انه اختار انه
یحتاج الی المرجح انه **اقول** ہذا الاعتراض تحقیقی والبواقی الزامیة اذ لم یعرف منها وجه الفساد وتعینه ولم یطلع علی حقیقة الحال بل علم ان ہناک خللا علی الاجمال **قال** وسواء یجب
به الفعل او لا یجب آه **اقول** ای یجب بالاختیار او لا یجب به بل یصیر اولی علی اختلاف الرأیین کما سیاتی **قال** والحاصل ان معنی الاختیار ہو استواء الطرفین بالنظر الی القدرة

اقول فی عبارته مسامحة لان معنی الاختیار لیس ما ذکره بل هو معتبر فی معناه لما قال فی شرح المقاصد معنی الاختیار القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فکان المختار ینظر الی الطرفین ویمیل الی احدهما والمرید ینظر الی الطرف الذی یریده قال وقد یجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثیرها اقول یعنی ان الفرق الضروری وجود القدرة فی الافعال التی تسمی اختیاریة وعدمها فی الضروریة لا تاثیرها هناک وذلک لا ینافی کون تلک الافعال اضطراریة انما ینافی تاثیرها فلیس هذا الاستدلال مقابلة الضرورة قال وعن الثانی بان مرجح فاعلیته قدیم فلا یحتاج الی مرجح متجدد الخ اقول یعنی مرجح فاعلیة الباری تعالی هو تعلق ارادته فی الازل بحدوث ذلک الفعل فی وقته وهو قدیم فلا یحتاج الی مرجح لان علة الاحتیاج عندنا الحدوث دون الامکان وصفاته تعالی وان کانت ممکنة لیست بحادثة وحاصله تخصیص المرجح فی قولنا ترجیح فعله یحتاج الی مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القدیم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا یحتاج الی مرجح آخر وفیه بحث لان هذا القدر من التعلق لا یکفی فی وجود الفعل فی ذلک الوقت بل یحتاج الی تعلق حادث للقدرة یترتب علیه حدوثه کما تقرر فی الکتب الکلامیة قال الفاضل الشریف ونحن نقول مع تعلق ارادته القدیم ان الفعل لازم للعبد بحیث لا یمکنه الترک کان اضطراریا وان کان جائز الوجود والعدم فاما ان یفتقر الی مرجح او لا فان لم یفتقر یکون اتفاقیا وعلی الاول یعود التقسیم بانه مع ذلک المرجح لازم او لا اقول فیه بحث لانا نختار انه مع ذلک المرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق الحادث علی ما تقرر ان الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه فان قیل اذا کان تعلق الارادة حادثا احتاج الی مرجح لامتناع وقوع الحادث بل الممکن بلا مرجح قلنا انما تعلق بالمراد لذاته بلا افتقار الی مرجح لانها صفة شانها التخصیص والترجیح [illegible] بل المرجوح فان القادر من ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل قال فی شرح المواقف بناء علی ما قیل هو الذی ان شاء ان یفعل فعل وان شاء ان لا یفعل لم یفعل لان استناد العدم الی مشیة القادر یقتضی حدوثه کما فی الوجود فیلزم ان لا یکون عدم العالم ازلیا والعجب انه بعدما قال ههنا هذا قال بعده فی بحث الارادة فی شرح قول المواقف وجوب الشی بالاختیار لا ینافی الاختیار وههنا بحث هو ان ارادة احد الضدین ان کانت مع الارادة الآخر وکانت کل واحدة منهما انما متعلقة باحدهما لزم التعیین [illegible] ان یقال اذا لزم احد الارادتین بذات المرید لکن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولی فله القدرة بمعنی صحة الفعل والترک واما اذا لزم [illegible] تعدد الارادة [illegible] لما تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلک فان کان تعلقها باحدهما لذاتها امتنع تعلقها بالآخر ویلزم الایجاب [illegible] ما ذکره من ان الوجوب المترتب علی الاختیار لا ینافیه انما یصح فی القدرة بمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل وذلک لانا نختار الشق الثانی ولا یلزم من تعلقها باحدهما لذاتها کون الفاعل موجبا بالذات وانما یلزم لو کان تعلقها به لذات الفاعل ومعنی تعلقها لذاتها عدم افتقارها الی مرجح خارجی [illegible] التحقیق ان رجحانه [illegible] الارادة لا یقتضی ایجاب الفاعل لذاته [illegible] انما یقتضیه رجحانه لذات الفاعل کما ان رجحان الوجود بالعلة الخارجیة قال لان الشی ما لم یجب وجوده [illegible] لنفسه اقول وانما یقتضیه رجحانه لذات الفاعل [illegible] هذا المقام فانه مما اشتبه علی قوم قال ومن القائلات بان وجود الاختیار آه

اقول یعنی ان وجود الاختیار کاف عندنا فی الحسن والقبح الشرعی وان لم یکن له تاثیر فی الفعل وکون الفاعل غیر مختار بمعنی انتفاء تاثیر الاختیار فیه لا ینافی وجود الاختیار فیه وعندکم لولا استقلال العبد بایجاد الفعل بالقدرة والاختیار [illegible] تکلیفه عقلا وثبت انتفاء ذلک فلا یثبت الحسن والقبح عقلا قال وعن الرابع انه اذا کان لا یجب الفعل عنده اه اقول یعنی ان لا یجب الفعل عنده وهو الاختیار اذا کان من الله تعالی [illegible] خلق العبد لیس باختیاره [illegible] بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقلا قال المقدمة الاولی ان کثیرا من المصادر اقول انما قال ان کثیرا من المصادر [illegible] نحو ذلک مما لا یوجد فیه ایقاع الفاعل [illegible] واما لفظ الفعل فلا یطلق غالبا الا علی [illegible] موقعه الفاعل او یصدر عنه ولذا قال بعده فلفظ الفعل کثیر من المصادر قال کالحدث الحرکة والایجاد فی ذات الموقع بانه تحرک اقول [illegible] یتعلق بقوله احدث والضمیر یرجع الی الموقع او المحدث وقوله لا کالایقاع عطف علی کالحدث وکذا قوله ولا ایقاعه وقوله فی ذاته ای ذات الموقع القیام والقعود فقوله ویکون [illegible] الموضع قال وغیر ذلک کالحالة التی یکون المتحرک مادام متوسطا بین المبدأ والمنتهی اقول فیه بحث لان جنس الحرکة بهذا المعنی ههنا من غیر الکیفیات جعلها فی شرح المقاصد منها حیث قال لفظ الحرکة یطلق علی معنیین احدهما الکیفیة بها یکون الجسم متوسطا بین المبدأ والمنتهی واعلم ان الشارح والمصنف ذکرا ههنا معنیین احدهما موجود فی الخارج والآخر [illegible] فی الکتب الکلامیة [illegible] للمتحرک من المبدأ الی المنتهی [illegible] لان المتحرک ما لم یتصل الی المنتهی لم توجد الحرکة [illegible] بل فی الاذهان لان المتحرک نسبة الی المکان الذی ترکه والی المکان الذی ادرکه فاذا ارتسم فی الخیال صورة کونه فی المکان الاول ثم ارتسمت [illegible] الخیال صورة کونه فی المکان الذی [illegible] اجتمعت الصورتان فی الخیال فحینئذ [illegible] قال ویکون ایقاع الایقاع عین الایقاع اقول [illegible] عطفا علی یقطع [illegible] بالانقطاع قال لان التسلسل فی جانب العلة مما قام علیه البرهان [illegible] علیه الاتفاق اقول انما قال فی جانب العلة ولم یقل فی العلة [illegible] کالایقاع مثلا ههنا فان التسلسل کما یستحیل فی نفس العلة [illegible] کذلک فیما یتعلق بها [illegible] قوله ویمتنع انتهاؤه الی ایقاع قدیم جواب سوال مقدر [illegible] قوله لا نعنی بالایقاع المعنی المصدری [illegible] ان الایقاع ملزوم للوقوع ویمتنع انفکاک الملزوم عن اللازم قال نعم ثم ان لم توجد جملة ما یتوقف علیه وجوده آه اقول قوله هذا وقوله بعد [illegible] تلک الجملة یجب وجوده عندنا والا [illegible] ان المراد بالوجوب [illegible] امثال هذه المواضع یقتضی العدم بحیث لا یکون منها واسطة [illegible] الواسطة وهو مخالف لما سیاتی فی المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة [illegible] قال لم یمتنع وجوده بالامکان العام اقول انما قید بالامکان العام [illegible] فان [illegible] غیر مختص بالامکان الخاص فان الضرورة مما سلبت [illegible] عن جانب العدم کان ممتنعا والا الواجب والممکن الخاص [illegible] عن جانب الوجود کان ممتنعا [illegible] قال فان قیل ان رجح [illegible] اقول [illegible] السوال [illegible]

[illegible]

اقول [illegible] قال اعترض الحکماء علیه آه اقول الجواب [illegible] بالاختیار ههنا [illegible] قال [illegible]

قوله فيه فيضلا واقعة موقعها لان ضمير يكون راجع الى الوجوب بالعلة ولا الوجوب ان يقال احتياجا اليه ايضا الكلام في كون الوجوب محتاجا اليه لا العلة والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج لانه في هذا الجواب من التطويل والتكليف والارتكاب ما لا يتحمل
والتعسف ما لا اولا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب مما يحتاج اليه وجود الممكن لم يصح استثناؤه من جميع ما يتوقف عليه الممكن واما ثانيا فلان التخصيص لا يجري بالاحكام العقلية كما تقرر في موضعه فكيف يصح قوله سوى الوجوب واما ثالثا فلان القول بترتب الوجوب على العلة
انما هو مكابرة محضة لظهور انه لا يكون ثابتة وقوله وهي جملة ما يتوقف عليه او عين محل النزاع واما رابعا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو تاكيد الوجود صح قوله اخر وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فان الشئ لا يكون سابقا عليه اصلا
فقد بر الصواب في الجواب ان غرض المصنف مبني على ان يكون الوجوب السابق صفة للوجود وليس كذلك بل صفة للصدور كما هو المسطور في الكتب المشهورة وقد قال التحرير ههنا في تقرير كلامهم ان وجود كل شئ ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره
عن العلة وقال في شرح المقاصد الممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد فهذا وجوب سابق والعجب انه بعد ما قال ههنا لانه ما لم يخرج عن حد التساوي لم ينتهي الى حد الوجوب وقد قال في شرح المقاصد ثم يوجد فكيف خفي عليه الصواب في الجواب والعجب من هذا انه
قال في اخر هذا البحث وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد ولا يصح ان يقال وجد فوجب صدوره والله يلهم الصواب واليه المرجع والمآب قال وهذا يندفع ما يقال آه اقول ذكر سند المنع وتقرير المنع والسند انا نختار ان تمت الحدوث
ليس من جملتها قوله كما اذا حدث زيد في ذلك الوقت ترجحا من غير مرجح قلنا لا نم لا يجوز ان يكون جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة القديمة التي من شانها ترجيح ما شاء وتقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز ان يستند اليها
وجود زيد والا لزم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر تعلقها بوجود زيد في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه ترجحا بلا مرجح لا نسلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها قال وان كان شئ منها معدوما
اقول ان قيل نختار الشق الاول قوله فيكون بعض ما هو من علته التامة قلنا نعم لكن ذلك الشئ تعلق الارادة بالحادث في وقت معين فلا يلزم من عدمه انتفاء الوجوب قلنا ذلك التعلق ليس موجودا محضا بل من قبيل الحال كما اشار في عدمه لعدم قال فيلزم انتفاء
فان الافتقار الذي هو من قبيل الحال ان لم يدخل في جملة ما يتوقف وجود الحادث كان الصادر عن الفاعل بطريق الايجاب الصادر عنه بطريق الايجاب لا يلزم انه عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم قال وقد يقال في تقريره اقول اي في تقرير كلام المصنف
في ابطال القسم الاول ابتداء لانه لا يلائم قوله بلا انه ينتهي قوله آه فان معناه اذا كان بهذا التقرير لكلام المصنف فلا يبقى حينئذ لقوله وهي مستندة الى الوجوب فان المفهوم منه الجزم باستنادها الى الواجب ثم الترديد في كون بعضها معدوما او لا المقصود
من هذا التقرير الترديد ابتداء في استنادها الى الواجب ايضا المفهوم من هذا التقرير ثم تنتهي الممكنات الى الواجب يستلزم انتفاؤه وهو باطل لاحتمال التسلسل فلا بد من ابطاله ليلزم ذلك وقد تقدم تقرير المصنف ان الممكنات تنتهي بالاسناد
الى الواجب ويستلزم عدم شئ منها انتفاء قسمان لا بينهما قال اما ثالثة فلان علة الحادث آه اقول حاصل هذا الكلام انه لو قيل لم لا يجوز ان وجود الحادث لو توقف على عدم شئ بعد ما جملة ما يتوقف عليه من الموجودات لزم عدم الحادث
على تقدير ان يكون في ذلك العدم ما سابقا او انتفاء الواجب تقدير ان يكون في ذلك العدم لاحقا ولم يكن لزوال العدم مدخل في زوال جزء من علة ذلك الحادث خلاف المفروض على تقدير ان يكون العدم لاحقا كان لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء لا دوام استفادة من تعلقه لا ما لا جل انه عدمه سابق قديم آه واما لا من قوله لا ما لاجل فلان انعدام ذلك الجزء آه اما الثالث فتعلق له وذلك المعنى هو ان يكون في زوال العدم آه قال ولو توقف على عدم آه اقول نقل عن الفاضل
الشريف قال القائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف على امر اعتباري مستمر عدمه كالايجاد فانه معناه اللاايقاع وتعلق الارادة ونحوها فلا يكون هناك سابق ولاحق فلا يستقيم الترديد فيها ويكون المعتبر في العلة نفس ذلك الامر الاعتباري
لا عدمه المستمر كما سيعلم فذلك من كلام المصنف في جواب السؤال وفيه بحث لان الكلام ههنا في عدم محض موجود محض وما ذكر من الايجاد ونحوه ليس بموجود ولا معدوم بل دال عليه قول المصنف ههنا فحينئذ لم يدخل في تلك الجملة امور موجودة ولا معدومة
اما موجودات محضة او معدومات محضة وان اما موجودات مع معدومات وقول الشارح فيما بعد لا وجود للايقاع ولا الاختيار كما لا عدم لهما واما كلام المصنف في جواب السؤال فمتوجه عليه لا لانه كما سيظهر من تقرير الشارح التحرير في ذلك الجواب
والله اعلم بالصواب قال قديم ازلي اقول انما فسره بالازلي لان القديم في الاصطلاح موجود لا اول له فلا يوصف المعدوم بخلاف الازلي فانه في الاصطلاح لا اول له مطلقا قال فان قيل ثبت ان العدم الذي آه اقول نشا وقوله فيلزم
قدم هذا الحادث يعني لا نسلم لزوم قدمه وانما يلزم لو كان جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده قديمة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بعضها حادثا قبيل وجود زيد فيكون جزءا اخيرا للعلة وحاصل جوابه ان جميع تلك الموجودات يجب ان يكون
قديمة لاستنادها الى الواجب فكيف يصح ان يكون بعضها حادثا وذلك لان الحادث قبيل وجود زيد لم يكن معدوما ابدا للعدم من علته التامة وجزءا الى الواجب كما سبق فلا لم يجوز ان يكون هو ما العدم يتعين بالضرورة القدم قال فان قيل الكلام اه
تقدير حدوث آه اقول اشارة الى قول المصنف فيكون بعضها حادثا فامتنع ان لم يدخل آه قال مما يتوقف عليه او بقاؤه آه اقول هذا مبني على ان يكون علة الوجود غير علة البقاء على ما قال في شرح المقاصد ان ما يفتقر في وجوده
قد يفتقر في بقاؤه من غير افتقار الى امر اخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وابقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر اخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال آه قال استدامة المماسة واستمرار ما يتعاقب الاسباب
وفيه بحث من جهين احدهما انه يثبت القضية آه اقول وتوجيهه ان المراد بالعدم الموقوف عليه في قوله من غير ان يبقى وتوقفا على عدم شئ عدم الذي يعيد بالاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كالموجودات وهو لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات المستقلة والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا تعد امرا مستقلا لجواز ان تركب من الفريقين ويكون وجود الموجودات مستلزما للعدم له مدخل في العلية فبالنظر الى تبعية العدم عدم استقلاله في توقف الغير عليه
صح قوله من غير ان يبقى موقوفا وبالنظر الى انه لازم للموجود بحيث لو انتفى انتفى الموجود له مدخل في العلية صح ان يعد من جملة العلة التامة هذا غاية ما يتكلف في توجيه كلامه لكنه بعد غير صحيح لان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث
على عدم شئ بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها بل بعينه على عدم التزام تلك الموجودات للعدم الذي له دخل في العلية بان يقال ذلك العدم ان كان ازليا لزم قدم الحادث وان كان لاحقا بان كان عدم عمرو
مثلا فلا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه آه الى اخر الدليل فالصواب في الاعتراض على المصنف ان يناقش في ثبوت القضية بان المراد بالوجود في قوله وجد جميع الموجودات ان كان الوجود المحض المتحقق او الواسطة ثبوته
لم يصح المقدمة التي هي ههنا اصل الكل فيؤدي الى ابطال الاصل بالفرع وايضا يلزم ان لا يتوقف وجود الحادث بعد وجود الجميع على عدم المانع ولا شك ان تقدمه خلاف في علة الحادث كما سيصرح به الشارح وان كان
بمعنى العدم فيكون الوجود بمعنى التحقق الخارج المعدوم بمعنى غير التحقق فيه انتفى الواسطة بينهما مخالفة القضية المقدمة باعتبار آخر لان مبنى المقدمة على ثبوت الواسطة ولزم ان لا يتوقف وجود الحادث على شئ من الايقاع
والايجاد وتعلق الارادة ونحو ذلك لانها ليست بموجودة في الخارج كما سيصرح به الشارح وايضا يلزم اللازم الاول هو عدم التوقف على عدم المانع نعم هنا قضية لا مرية في ثبوتها وهي قولنا كلما اجتمع جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث
وجد من غير توقف على امر اخر والا لم يكن الجميع جميعا فان صدرت العبارة المذكورة ههنا عن التفات وجب ان تاول بما ذكر ويحمل قولهم وجد جميع الموجودات على التغليب لكنه لا يكون موافقا لغرض المصنف رحمه الله
على ان هذه القضية لا يتوقف عليها اثبات المطلوب لجواز ان يقال ابتداء لا يجوز ان تركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات لان الموجودات المحضة مستندة الى الواجب وعدم المعدوم ان كان سابقا كان ازليا
فيلزم ازلية الحادث وان كان لاحقا فان كان عدم عمرو مثلا آه قال ثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة الى قوله مما لا دخل له في اثبات المطلوب اقول لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز
ان يكون موجودات مع معدومات واذا ثبت تلك القضية بالوجه المذكور المطلوب بلا توقف على الالتجاء الى عكس القضية قال ويمكن تقريره بوجه آخر آه اقول يعني يمكن تقرير الدليل على الامتناع المذكور بوجه
آخر ليكون لقوله واذا ثبت القضية آه دخل في اثبات المط وحاصله ان يطوي ذكر الدليل على ثبوت القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس وفيه بحث لان القضية ليست بضرورية فان لم يذكر ما يدل
على ثبوتها لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها يستلزم العكس لا قبله اذ ذكر ان ذكر العكس ههنا لا دخل له في اثبات المط كما ذكر الآن قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون آه اقول هو سند المنع وتوجيه

الی تمام قوله فی اول البحث فیمنئذ ان لم یکن بعض تلک الموجودات مسبوقا بشیء من الازمنة لزم قدم الحادث فکانه قال لا نسلم ان بعض تلک الموجودات لو لم یکن مسبوقا بشیء من الازمنة لزم قدم الحادث لم لا یجوز ان یکون
ذلک البعض فاعلا بالاختیار یوجد الحادث ای وقت شاء ولا یلزم قدم الحادث ثم الفرق بین هذا السؤال الذی اشار الیه بقوله فی اول البحث وبهذا یندفع ما یقال لم لا یجوز ان یکون وان نشاء هذا ما ذکرنا من قوله ان لم یکن من
جملتها کامل حادث بید آه والیه السؤال فی الاول نفس الارادة القدیمة وفی هذا الذات المختار فکم بینهما تظهر بطلان ما نقل عن الفاضل الشریف ان هذا السؤال لیس معارضة ولا نقضا ولا تعلق له بما سبق من الدلیل علی ابطال الاقسام الثلثة کیف وقد صرح بالمضی
بعدم وروده علی الدلیل المذکور حیث قال بهذا یندفع ما یقال لم لا یجوز ان یکون من جملة ما یتوقف علیه ارادة التی من شانها ترجیح ما شاء متی شاء والسند هو ما ستقم قال قلت الکلام انما هو علی تقدیر وجوب المعلول آه اقول فیه بحث لانا نختار الشق الثانی من الترید
قوله فنقل الکلام الی ذلک البعض الذی لم یوجد بان علمه آه قلنا اذا کان المعدوم هو الاختیار ونحوه لم یصح قوله ان علته لا بد ان یکون عند عدم شیء من الموجودات التی یتفق مع الیها لان ذلک انما هو فی الموجودات المحضة وستاتی ان الاختیار ونحوه لیس بموجود ولا معدوم
فالصواب فی الجواب ان یقال کلامنا فی الموجودات المحضة بحیث لا یدخل فی جملتها ما یتوقف وجود الحادث الیس بموجود ولا معدوم بالفاعل بالاختیار وان کان موجود المحضا لکن لما کان الاختیار دخل فی وجود الحادث لزم ان یدخل فی تلک الجملة امر لیس بموجود
ولا معدوم هو خلاف المفروض حتی لو ثبت شیء لما قال فی ابتداء الکلام لو لم یکن جملة ما یتوقف علیه وجود الحادث امر لیس بموجود ولا معدوم لکانت امور موجودات محضة الی ان قال الاقسام باطلة بما مر اما الاول آه قال ومضعف هذا الکلام غنی
عن البیان اقول فذلک لان غیر خال عن بحث من جملة المعلول الیس لها تحصیل وتسلم فلا نسلم ان العلة ضمنها وان یعدها ما تسلم کون صدوره ما بالاختیار بمعنی الوجوب بلا وجوب وان وجوبه لکن وجوبه استلزام الوجوب المعلول حتی لو تعقب انتفی الاستلزام قال
وتلک الامور ممکنة فیجب استنادها الی علة لا محالة اقول فیه بحث لان لیستند الی العلة انما هو الممکن کما قرر فی المقدمات فی الکتب الکلامیة فهذه الامور ان امکن وجوده ولا امر وعدمه فکیف یصح استنادها الی العلة فیجب القول بعدم الواسطة وبانها موجودة
فان قیل لا ثبات اجمع فی عند المتکلمین فالمستند الی العلة ما ثبت هذه الامور قلنا الکلام لیس فی اما باعتبار الاشخاص بحسب خصوص المراد غایة ما یمکن ان یقال القائلون بالحال یجعلون الثبوت اعم من الوجود بعضفونها بالثبوت دون الوجود والمستند الی العلة
فی سائر الممکنات وجود بها فی الاحوال ثبوتها لکن لم ار صدق فی کلامهم التصریح بسنده الی تعرفه قال ان قیل لم لا یجوز ان یتوقف علی امور آه اقول ای علی الشق الثانی لا نمنع ان تلک الامور لو لم تکن مسبوقة بشیء من الازمنة لزم قدم الحادث لم لا یجوز ان یتوقف الحادث علی امور مسبوقة
وقت الحدوث والتقریر الجواب ان الکلام فی تلک الامور کالکلام فی هذا الحادث بان یقال تلک الامور مستندة الی الواجب بواسطة الایقاع لانتفی فی شیء من الازمنة ولا یلزم قدمها فلا یتصور وجودها وقت الحادث والحق ان السؤال انما نشاء من نفعله من
الایقاع فانه جزء من العلة التامة حیث لا یتحقق الا به تحقق جمیع ما یتوقف علیه وجود الحادث فهذا الایقاع کما وقع فلا حاجة الی جواب المذکور قال لزم قدمها لضرورة قدم الوسائط اقول اعترض علیه بانه لا یلزم من قدم الوسائط قدم تلک الامور لجواز
لزم لو کان استناد تلک الامور الی الواجب بطریق الایجاب بل بالاختیار بل یقال ان الکلام انما هو فی الموجودات فانه من جملة الامور والامور الموجودة والامعدومة فلا یرد ما قیل لکن لا
سبیل الی الواجب الاستناد الموجودات الی الواجب متعلقا بالقدرة المستندة الی الصحیح ولا وجه لما قیل انه یبطل غرض المصنف فانه وان استندنا الموجودات الی الواجب بطریق الاختیار یبطل المقدمة الثانیة ولا تنافی بین ثبوت الاختیار والامور الموجودة
والامعدومة لان اثبات الاختیار علیه تعقد بکون کل ممکن محتاج فی وجوده الی مرجح بخلاف ما قال من القول بالموجب بالذات لانه لا یجب الذات الا بالذات لاجل ذلک لا یصح ما قلنا یقول بعد اثبات المقدمة بین المقدمة
ما قال عنه ثم حصل الفاعل المختار لکن لا علی سبیل الوجوب متعلقا بقوله لتفتقر الی ثبات علی ان الاقتضاء الی الشیء لو وجب لاستحاله لکونه مرجحا لانه تحصیل الحاصل بلا تکلف تضمنه ان شاء المقدمة قال اذ قد افتقرت تلک
الی الواجب قصدا او ما عنه آه اقول انه لهذا شرح لقول المصنف فیمنئذ ان یجب والکنه لا تصح لانه یلزم ان یکون ناظرا الی استناد جمیع تلک الامور الی الواجب لیس کذلک بل علیه قوله ان الایقاع الحرکة بعد جمیع ذلک وعقبها ما قال
قال التمثیل بالحرکة نقض قاطع فی التعمیم واورد المصنف علی الکلام انه ما سمع الاشکال ای تمام قوله فی المثل بالتوفیق حاصل قوله قبلیة توقف الموجودات الحادثة الی وجود الحرکة ان هذه الامور التی توقف علیها الموجودات
الحادثة ان استند جمیعها الی الواجب استنادا بالذات او بواسطة بعضها الی الذات وبعضها بواسطة الموجودات المستندة الیه بالایجاب بل بالاختیار لان الکلام بالنسبة الیه کما عرفت علیه المقدمة من ان یستند تلک الامور الی ما یستند الیه او الی الواجب یکون
الحکم بالطریق الایجاب ولا سبیل الی ان یستند جمیعها الیه بالذات بطریق الایجاب لا ظهر ان فیه قدم الحوادث او انتفاء الواجب الیه اشار بقوله لا یمکن استنادها الامور الی الواجب فی قوله لا یلزم الا الی ان یستند الی بعضها بالذات
وبعضها بالواسطة بطریق الایجاب ایضا لما مر ان الممتنع ضمنها وکون مضافة بین الاول والآخر الی الاختیار فیما فیه تعسف التکلف بل الصواب ان یکون ذلک الاستناد بطریق الاختیار بما مر والیه اشار بقوله لا یلزم الی قوله تم الحرکة قال
لو حصل الاختیار یمکن ان یفعل ما یترک فیلزم عدم تمکن مع وجوده علی احتیاجه فقول الجواب ان المکان آه بناء علی ان الاختیار وصف ما تم المقدور مع علمه بان یمکن من جملة ما تعلق الارادة وقت دون وقت کما مرارا والقدرۃ فی الکتب الکلامیة وان الاد
جواز ان تنزل تعلقها یمکن ان لا تعلق بذلک فی الاحیان لیحتاج الاختیار الی الامتیاز وان تعلقها به یجوز ذلک یلزم التسلسل فلا یلزم الا ان تعلقها بالذات وهو مرجح لما تم التعلق الارادة فی الحادث بذاته یحتاج الی امر مرجح آخر ایضا فیه صفة
التخصیص والترجیح لو المساوی بل المرجح ان التخصص فلا تتعلق الی ما سبق لیس بموجود فی الخارج والصفة الحقیقیة للواجب لیتقوم بها فلا یلزم من عدمه قیام الحوادث بذاته المقدسة فالحاصل ان الفاعل بالاختیار ثبت بالضرورة کونه
غیر موجب بالذات بلا احاجة الی ما ذکره المصنف من التمحلات واذا ثبت التعلق الحادث بالارادة فیحتاج قوله والمخلص عن ذلک آه لان منشأ هذا عدم ملاحظة ذلک التعلق لانه جزء اخیر من العلة التامة اذا وجدت وجود المعلول اذا انعدم
فلا وجه لقوله لعدم حصول التعلق قد حصل ما یمتنع عدمه لا القوله والایقاع یجب ثبوته عند تحقق ما علیه اتمامه لان ذلک التعلق اذا وجد وجب الایقاع والا امتنع واما قوله اذا لا یلزم من عدم
وجود آه فیرد علیه انه لا یلزم من عدم لزوم المحال المخصوص عدم لزومه مطلقا ومنها یلزم محال آخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر ای یکون بلا مکون فان تلک الامور یکونها بالاتفاق الوجود کما یتوقف علی موجد کذلک یکون
یتوقف علی ما یکون قد سبق ان تلک الامور ممکنة فیجب استنادها الی علة قال والترجیح من غیر مرجح لمرجح ضرورة ان ترجیح احد المتساویین او المرجوح لا یجوز انما قال ترجیح قوله لم یرد بالترجیح منها الایجاد وکما فی ما قبله بل المراد به اثبات الرجحان کما ذکره فیما سبق اقول المراد ولعلمین
یقولون اما ان ثبت رجحان الفاعل ای المرجح منه الطرف منع ان اوجده ثبت ووجد فلا یحتاج الی قوله فیکون کل ترجیح اوجده فیکون قبل فیه بحث ومراده ان الرد بالنسبة بالنسبة الی ذات الشیء تقطع النظر عن المرجح فلا نزاع
فی جواز الترجیح باعتبار حصول المرجح الا ان الجنس والقضیة الیه ان او المساوی بالنسبة الی الفاعل المختار الکلیم غیر مشغول الا بالتعلق الارادة عرض فلا یکون صحیحة ترجیحا لما المساوی بل مرجحا للراجح ما ذکر ومن لزوم ثبات الثابت والشق علی هذا التقدیر
اقول منشأ عدم ملاحظة السؤال الاول الآتی مع الجواب ذلک بعینه ان معنی وقوع حصول المساوی لو المرجوح ان یکون الترجیح بالآخرة لا المساوی والمرجوح فیختار الشق الاول ویقال لا نزاع فی جواز الترجیح لو ان العلم لا ثبات العبارة علی ظاهرها والاداء
ان یرید بها ما ذکر فیکون خلف نزاع وبعض غیر ممنوع لان لزوم اثبات الثابت والنفس انما هو فی ابطال الشعبیة الترجیح وترجیح الراجح فکیف الشق الثانی بینهما علی ان یکون المراد بالفهم من ظاهر العبارة فیما بین هذا من فی ذلک قال لم لا یجوز
اصلا اقول قال فی شرح المقاصد الموجود علی ان هذا الحکم مرجح بالتکلیف فیه الوضوح الموصول من غیر العقل الی ان برهان یعنی التمکن بالاحتیاج نفس وجوده وعدمه لوجوده ولا عدمه معنی الاحتیاج ان الکلام من وجوده وعدمه یکون لذاته بل لامر خارج فان
تمیل المحتمل ان لا یکون لذاته ولا لامر خارج الی المرجح الا الاتفاقی قطعا مما لا یطلع بطلانه الاستفادة النظر الی ثبته قال ما یلزم التسلسل الترجیحات اقول لم یکتف المصنف بالاول ولم یذکر اشکالا بحصول المقصود به
والشاح الزیادة التحقیق کما هو دابه فیما عرفت لا الاول ودعدة المرجع وفی الثانی کثرة فانه ذلک کان احد ارکان کل ترجیح منه مسبوقا بآخر تسلسل الترجیحات لا محالة واما اذا کان متعددا فکل ترجیح من جمیع او توقف علی ترجیح من اخر تسلسل الترجیحات
ایضا لا محالة قال لا یقال لم لا یجوز ان یکون ترجیح الاول ترجیح التی ترجیح منه ترجیح ولا یلزم التسلسل کما اعلنا فی ایقاع الایقاع لانا نقول الکلام منافی ان ثبت رجحان احد علی ما له من الرجحان فیکون من الترجیحین فیما بین الذات والاعتبار بالامر قال

فان قيل ان كان المدعى آه اقول حاصل السؤال ان المدعى يعني قوله وكذا ترجيح الراجح باطل ان كان السلب الكلي فان قوله في الجملة قيد المنفي لا النفي لم يلزم عدم تناهي المرجحات وان كان رفع الايجاب الكلي لم يصح قوله فاذا الترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني
ولا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح قلنا يصح باعتبار التاويل المذكور وهو التقييد بقوله الى آخره فانه بملاحظة هذا القيد يصح حصر الترجيح في كونه للمساوي او المرجوح ولا ينافي ثبوت ترجيح الراجح في الجملة فعلى هذا لا يكون المطلوب ترجيح المساوي او المرجوح الا من فرق بينه وبين ترجيح الراجح
لانه ايضا واقع لا يبقى لقول المعاد ولا وكذا ترجيح الراجح باطل قوله ثانيا فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح وصحته فنظرا الى قوله ثبت به المطلوب كما ينبغي بل حق العبارة ان يقال ويثبت به ان مراده بقوله لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لان الواقع انحصار
الترجيح ترجيحهما بالآخرة ان كانت العبارة قاصرة عنه فليتامل قال اي هو ممتنع بالضرورة اقول لانه يقتضي اجتماع المتنافيين من كون المساوي او المرجوح راجحا فورد التنافي بين المساواة والمرجوحية وبين الراجحية قال فبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف آه اقول اي يكون العمدة
في اثبات العلم بالوجود الواجب لنتائج صحيح [illegible] لكن الاصح [illegible] الى التوضيح كان مراده من نقل القدح في قول المصنف انه يمكن اثبات هذا المطلوب به لكونه مما [illegible] بقوله واتوال الوجود الذي آه قال وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان آه
اقول يعني انا نختار الشق الثاني فيكون [illegible] بل غاية عدم العلم بالمرجح في اعتقاده فلا يتم قول المصنف رحمه الله وهذا باطل [illegible] لان عدم العلم بالرجحان لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده آخرا قال هذا غاية
ما يمكن في توجيه هذا النظر لكنه غير وارد لانه انما يرد اذا كان المردود هو [illegible] عدم العلم بالمرجح [illegible] باعتبار ما فهم منه وهو وجود المرجح في المثال المذكور ولذا قال ان وجب المرجح فاما ان يجب آه وكانه قال لئن وجب
فيما ان يجب بنفسه الامر وهو ظاهر البطلان او لا يجب باعتقاد الفاعل يعني انه يجب باعتقاد الرجحان حال مباشرة الفعل وهو ايضا باطل لما ذكر ومخالف لما هو [illegible] غاية عدم العلم بالمرجح قال لان معناه عدم اعتبار الرجحان فيندفع آه اقول وهذا هو
الا ان تخصيص الرجحان بالوجود وليس كما ينبغي الظاهر انه اراد التخصيص بالفهم من قوله فالرجحان هو الوجود ولكن يرد عليه ان ذلك التخصيص ليس بالنظر الى حال المتكلم قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته واما وجه تخصيصه بالذكر فيكون الكلام في هذا المقام
في وجود الفعل كما يدل المباحث السابقة قال او لقول الايجاب عند وجود المرجح آه اقول فيه بحث اما اولا فلانه يلزم حينئذ توقف الوجود آه وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما القول لكيف يصح قوله
او لقول لا يجب عند وجود المرجح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان المرجح بمعنى الموجود فهو ان توقف على امر آخر لم يكن تاما الا ترتب عليه الوجود بلا تخلف فكيف يصح القول بالتوقف بعد تقييد المرجح بالتام نعم لو قيد المرجح التام بكونه من الموجودات لصح القول بالتوقف
وليس كما لا يخفى فالصواب توجيه قول المصنف ان يقال معناه لا جبر على تقدير وجوب الفعل [illegible] يتوقف على ما ليس موجود [illegible] فالايقاع [illegible] عن المرجح وجب الفعل الا ان هذا الوجوب لا يقتضي الجبر لما مر والقدرة قال فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع
اقول هذا السؤال مع جوابه شرح لقول المصنف ثم هو ان يجب بطريق التسلسل آه لكن في الاول من الجواب بحث لان الايقاعات ان يكن موجودات لكنها حادثات فكما يمتنع التسلسل في الموجودات يمتنع ايضا في الحادثات الصادرة عن شخص في حال الايقاع
بل هذا اظهر في الاستحالة من الاول قال وانما لم يشر المصنف رحمه الله هنا اقول اي لم يشر في قوله ثم هو ان يجب بطريق التسلسل اي بطلان طريق التسلسل حيث لم يقل وهو باطل والى الرجحان طريق عدم الوجوب حيث لم يقل والظاهر ان الحق
هذا اعتماد على ما سبق وانت خبير بان حق الترتيب ان يذكر قوله وانما لم يشر الخ قبل قوله وان اريد الثاني آه قال واما الثاني فلان وجود ذلك الى تولد ضرورة كونه واجبا اقول هذا لما سبق في تحقيق المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه الحادث
ان كانت موجودات محضة بحيث لا ينعدم شيء منها اصلا لزم قدم الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة قال هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات آه اقول هذا ايراد على قوله واما الثاني فلا وجود ذلك الامر آه لكن
فيه بحث لما مر مرارا ان المستدل الى الوجوب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما يقينا لكونه مقدورا للعبد معلوما له بالضرورة واما السند الذي ذكره فلا يصح المسندية لما عرفت مرارا ان الارادة التي من شانها الترجيح والايجاد مما ليس موجودا او معدوما
والكلام هنا في الموجودات المحضة قال وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم آه اقول فيه بحث لان كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة عند الماتريدية [illegible] على المدعى اثباتها قوله لا حاجة
هكذا وقعت العبارة في النسخ فالصواب اليه يرجع الى المنع وفيه ايضا بحث لان المقصود اذا كان ترويج الدليل بالكلية يحتاج الى منع مقدمتيه جميعا وكون جميع المباحث السابقة تحقيقا منها المقدمة الاولى وتقتضي ما ذكر وجوب تسليم المقدمة
الثانية وعدم الاحتياج الى منعها قال والعجب من ذلك تضعيفه سند المنع آه اقول قد اورد المحرر في التنبيه على المصنف ذلك الا ان صفاته تعالى لما كانت مستندة اليه تعالى بالايجاب رد تطبيق
الفرق الثالث على انه تعالى محمود عليها وقد علم ما نقلنا [illegible] شرح الحسن [illegible] الى الله تعالى [illegible] عن تعلق المدح [illegible] الثواب [illegible] هنا علم موجود غير اختياري [illegible] المتنازع فيه لان انها محمودين يدل
اتفاقا فيه حيث يتوقف من الحسن فان انكره الشيخ الاشعري [illegible] ان الآخر وهو تعلق [illegible] العقاب فان [illegible] على الله تعالى [illegible] ان يعني عدم استحقاق [illegible] بلا دليل من دليل [illegible] والعقل السليم
اذ يحلي بنفسه يعرف قبوله [illegible] الشارع [illegible] بتحقيقه [illegible] وان لم يحكم [illegible] والمعنى [illegible] الثواب والعقاب آه فقد القدح [illegible] التقرير [illegible] المنع [illegible] ليس محلا للتعجب
وكذا اعادة التناقض في كلام الاشعري لا يرتفع تمام معنى الحسن والقبح بل في الشق الاول [illegible] ذكره [illegible] قال المعنى المتنازع فيه [illegible] موجود في تلك الكمالات [illegible] الشق الاول فهذا الاتفاق وانما [illegible] فلا لازم
بطريق التقييد المستفاد من قوله وذلك لان الثواب والعقاب آه فانه كلام اذ ذكر فيه بالاتفاق [illegible] مذهب [illegible] الاعتراض بانه لم يصدر عن تحصيل [illegible] في اول الفصل كما لا يخفى [illegible]
واما ايراد المصنف مذهب الاشعري على سبيل الترديد فلا يمكن [illegible] انه لا يصلح لان تجعل مذهبا [illegible] بخلاف المخالف [illegible] بدليل [illegible] قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فان فيه قوله وليس للمخالف دليل يعتد به قال والصواب هو [illegible] اقول لان كلمة في تقتضي كون الشيء [illegible] والواصل اليه بخلاف من فانها تقتضي وصوله اليه بحيث لا يدري فتدبر قال لا اختلاف في انه لا معنى
للوجوب عليه تعالى آه اقول فيه بحث لما مر مرارا ان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح فلا وجه لقوله فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه قال قلت معناه انه لا يكون بعض الافعال الممكنة آه
اقول فيه ايضا بحث لان المتبادر من هذه العبارة كونه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل موجبا بالذات وهو مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب في الجواب ان يقال الجواب العقلي كما ذكره المصنف رحمه الله بما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا المبني للخلاف آه
يقال لا يستحق عندنا الذم بترك فعل اصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال لذا الآية تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال وليس بمستقيم آه اقول ان قيل ما ذكره منقوض بالوضوء فانه مامور به وليس الاتيان حسنا لذاته قلنا في الوضوء
اعتباران الاول كونه مفتاحا للصلوة وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في غيره حتى لا يشترط فيه النية والثاني كونه اتيانا بالمامور به وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في نفسه لانه انما يكون عبادة وقد مر انها حسنة لنفسها مما هو من جنسه بانه يكون حسنا لمعنى
في نفسه قال وكانه تغليب آه اقول الظاهر انه بيان سند الاصطلاح ويحتمل ان يكون والعلى المصنف نظر الى لفظ المجرد قال وهو موافق اقول اي تفسير المصنف قول فخر الاسلام سقوط هذا الوصف اي سقوط التكليف موافق لما نقل في حل عبارة
فخر الاسلام ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى الوجوب لا يلزم من سقوط انتفاء الندب المقتضي للاجر فيكون مراد المصنف عبارة فخر الاسلام بحيث لا يرد عليها الاعتراض قال لا يقال الآن حسنه بالامر اقول اي يقال في جواب
الاعتراض المذكور ان قول الساقط وجوبه لا قراره حسنه كان بالامر فيسقط بسقوط الامر لا محالة وقوله حتى لو صبر كان ماجورا باطل ايضا لان كونه ماجورا لا من الحسن الاول بل من حسن له حاصل بامر الندب وتقرير الجواب ظاهر قال فسيجيء جوابه اقول
يعني في مباحث الاحكام قال المصنف هناك فنقول الركن الزائد هو الشيء الذي اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وتوهم للاكثر حكم الكل من هذه الباب هذا نظير اعضاء الانسان
فان اليد ركن لا يتقى الانسان بانتفائه ولكن ينقص وسيجيء زيادة تحقيق له ان شاء الله تعالى قال ولذلك وقع النزاع بين السلف ببعض معانيه آه اقول اراد به نظام الدين النحوي فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان
هو التسليم وهو فعل اختياري ومعناه گرويدن وحق دانستن [illegible] ليس من جنس العمل اصلا بل امر وراءه لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار وذهب المصنف

اي ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كمن وقع نظره على الجدار فيقوله وذكر المصنف آه قال يجب ان يعلم ان معناه
اي قوله صرح به ابن سينا اقول يعني ان ابن سينا وهو القدوة في علم المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه الاخوى المعبر عنه بالفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه
المسمى بدانش نامه علائيه دانستن دو گونه بود يكي دريافتن ودرسيدن آن را تباري تصديق خوانند وبه التصريح بان ما قسم العلم هو الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس وانفي لما يذهب بعض اليه معاندا من ان گرويدن
في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب بخلاف ذلك اي يحصل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على
انه مطابقة بل حصول ان في الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي الموقف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق ودانستن وگرويدن بينه بان مقابل التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب
دانستن قال التحقيق ان الصدق كما يكون صفة للكلام فيقال كلام صادق اي حكمه مطابق للواقع فالتصديق اذا كان بمعنى النسبة الى الصدق هي بمعنى العلم انه صادق جاز اعتباره في كل من الكلام والمتكلم فمن فسر الايمان بالتصديق اعتبر المعنى
الاعم الشامل للكلام والمتكلم لانه المناسب لما هو بصدده اذ تارة يصدق حكم الكلام النفسي مثل ان الله تعالى موجود واحد ونحو ذلك واخرى الشارع في جميع ما اتى به فيكون بمعنى نسبة الكلام والمتكلم الى الصدق بمعنى العلم بانهما صادقان
وهو معنى گرويدن ومن فسر التصديق الذي هو قسم من المنطق بادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة اعتبر المعنى الاول لانه المناسب لما هو بصدده وكونه قسيما للتصور فيكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وان كان نفسيا الى الصدق بمعنى العلم
بانه مطابق للواقع وهو معنى گرويدن فمعنى الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود واحد متصف بالصفات الكمالية بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان بالرسول التصديق بانه نبي وجب الاتباع والانقياد
وان ما جاء به من عند الله تعالى حق بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول ولذا قال التميمية تسليما زيادة توضيح للمقصود وظهر ان التصديقين متحدان في انهما من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط في التصديق بمعنى الايمان
تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط في المنطقي ذلك بل اعتبر تعلقه اعم حتى يشتمل الجهل المركب فاضمحل ما نقل عن افاضل الشريف ان قوله وجعله ههنا التصديق المنطقي وهم كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
والتصديق المعتبر في الايمان قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام على النفس متابعة في جميع ما اخبر محمد صلى الله عليه وسلم وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوته صلى الله عليه وسلم مخصوصة متضمنة لالزام المكلف اتباعه في جميع ما جاء
قبولها قبول تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات غايته ان يكون متعلق احدهما اخص من متعلق الآخر فان قيل التصديق المنطقي يتناول الظن فهل هذا التصديق ايضا كذلك قلنا نعم
لما قال في شرح المقاصد المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين قوله وهو للكفار ممنوع جواب عما قال المخالف
وان التصديق المنطقي حاصل للكفار قوله وذكر المصنف اي في جواب السؤال المذكور قوله ونحن اذا قطعنا النظر آه جواب المصنف قال بتحقيق ذلك انه حسن آه اقول نقل من افاضل الشريف انه قال لا يخفى ان هذا التحقيق يقتضي
ان لا يكون هذا القسم حسنا اصلا لا لمعنى في نفسه ولا لمعنى في غيره اما الاول فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسر الشارح واما الثاني فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنا كالعدم ظهر ان لا حسن للغير
بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن بلا واسطة امرا في غاية الركاكة ولم يصنف منه في غاية البراءة حيث لم يجعل تلك الاحسن بالغير بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار يتعبد الله حينئذ
عليه باو رد عليه بقوله يرد عليه وجوابه ما اجاب به المصنف لا ما ذكره الشارح اه عدم استقامته وليس بشي لان منشأه عدم التامل في جوانب الكلام وترك التصفح لاقوال المشائخ العظام وذلك لان معنى عدم الحسن له بالنظر الى
نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونه عبادة مامورا بها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له بالنظر الى كونه عبادة مامورا بها كما اشار اليه بقوله المطلوبة بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط جعله
كالعدم وجعل حسنها مضمحلا في جنب حسن هذه الافعال كما اشار اليه بقوله حتى كان الحق بالامر به بنفس الافعال التي ورد الامر بها واذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في نفسه شابها لحسن لغيره ولم يعكس يؤيد ما ذكرنا قول الامام ابي زيد
في التقويم ولما حسنت هذه الافعال بهذه الوسائط والوسائط ثبتت بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه حكما فصارت كالعبادة التي حسنت لانها في نفسها تعظيم لله معقول له وفي مختصر فخر الاسلام
وشمس الائمة بعد ذكر الوسائط والوسائط الاخر جاء ان يكون حسنة لعينها فعرفنا انها في المعنى من النوع الذي حسن لعينه ولهذا جعلناها عبادة محضة فظهر ان ما في غاية الركاكة ليس كلام الشارح واما قوله والمصنف في غاية
البراءة ففاسد ايضا لان المصنف ان اراد بقوله يشبه ان يكون حسنها بالغير ان يجعلها بالغير لكن اذا قطع النظر غير معتبر لحسنها كما يشعر به قوله لكن ارتفع الوسائط فمرحبا بالوفاق وان اراد به كما ذكره المعترض
كان في غاية الركاكة وفساده في غاية الظهور قال وانما يحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء آه اقول فان قيل الميل ان النفس تميل الى المعاصي بمنزلة الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى
ما يحسن قهرها ولا لان امتحانها النفس الامارة بالسوء زجرها بالمعاصي وارتكاب الشهوات واعتبار عدم الحسن في قهرها بالنظر الى انه قال والاحسن ان يقال ان الفقير آه اقول انما كان احسن
لان الحق بيان عدم العبرة بالوسائط وجعل الحسن راجعا الى الافعال وورود الامر بها لان قوله لكنها لا يستحقان هذه العبادة لا يلائم قبل الملائم ان يقال
لان الفقير من الاحسان من مولاه لانه الذي لا من العباد الى ان يحتاجوا اليه تعالى ضمن ارزاق عباده فجعل بعضهم اغنياء واوجب الزكوة في اموالهم وامرهم بصرفها
الى الفقراء فصرفهم اليهم بامره تعالى فكان المصروف ما اعطاه كان الاحسان مستندا اليه تعالى لا الى العباد وكذا البيت انما يستحق الزيارة والتعظيم
لتعظيم الله سبحانه اياه على سائر البيوت فتعظيمه تعظيم الله تعالى في الحقيقة وكذا النفس انما يستحق القهر لتزجر عن مخالفة اوامر الله تعالى ونواهيه حسن دفع الحاجة وزيارة البيت
وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من المذكورات حسنا لمعنى في نفسه بلا واسطة الصلوة كان قبل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم
كالحج اجيب بانها تعظيم الله تعالى ابتداء بلا توقف على الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة التحري فقد بقي حسنة عند فوات هذه الجهة اشتباه القبلة
فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من الاول قطعا بلا اشتباه لما حسن بغيره قال ولا خفاء في ان البيت نفس الزكوة آه اقول فان قيل مراد المجيب انها لا يكون
امورا في الخارج ممتازا عن المذكورات قلنا هو ثم فان الزكوة ايتاء جزء مقدر عن النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس لشي والا مولاه ودفع الحاجة
لا يكون الا بعد صرف الفقير ذلك المال الى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة البيت فقط في الخارج بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة فيكون الزيارة
جزءا خارجيا للحج ممتازا عنه في الخارج وكذا الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام
التكرار وهو مسلم فلا ينافي كونها وسائط فان الواسطة لا يجب كونها مغايرا للاصل في الخارج كما في الجهاد ولاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة
الجنازة لقضاء حق الميت على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال والمقصود ما صرح به المصنف اقول اي مقصود فخر الاسلام ما صرح به المصنف من كون الواسطة قهر النفس ودفع حاجة الفقير وزيارة

المكان لشرفه بقرينة ذكر القهر فے الاول وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة **قال** بهذا وقعت العبارة فے النسخ التى رأيناها والثواب لتثلثت **اقول** كالوضوء للتبرد فحسين لغيره لا لعينه فيه
اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبرد ينبغى ان لا يحسن اصلا ولا يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا فتدبر **قال** لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه **اقول** كالماشى
بالنسبة الى الانسان فانه خارج عنه صادق عليه وان كان داخلا فے الحصص التى صدقت فے الانسان **قال** لا نزاع للاشعرى آه **اقول** فيه بحث لان الاشعرى اذا لم يتنازع
فے ذلك ثبت مدعانا لانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث يستحق فاعله المدح او الذم فے نظر الشارع ان العقل يدرك انه كذلك لا انه يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة
قال فے حواشى شرح المختصر بمعنى انا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم فے نظر الشارع وظاهر ان العدل والاحسان كذلك فان العقل
يدرك حسنهما قبل ورود الشرع فان لم يجزم به بعد خطاب الشارع الحاكم وكذا قوله تعالے وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى فان الشارع اذا اخبر عن كون الشئ فحشاء ومنكرا او بغيا
قبل خطاب كان فاعله مما يستحق الذم فے نظر الشارع بلا مرية وبالجملة الحسن والقبح من مدلولات الامر والنهى عندنا ومن موجباتهما عند الاشعرى وهذه الآية تدل على ما ذكرنا فتدبر
قال وللقائل ان يقول آه **اقول** ليس للقائل ان يقول ذلك لان مراد المصنف بالامر المطلق الخالى عن القرينة الدالة على كون المعنى فى نفسه او غيره وههنا كذلك لان العقل وان
لاحظ ابتداء كون الامر بها لدفع حاجة الفقير لكنه بعد تامله يعلم ان الواسطة ملغاة كما سبق تحقيقه فان اراد بكون العقل قرينة كونه قرينة على الملاحظة الابتدائية مسلم لكنه لا يفيد وان
اراد به كونه قرينة على انها حسنة لمعنى فى غيرها فممنوع فليتامل **قال** فيكون مغنيا عن ذكره **اقول** اى يكون قوله قائم بنفسه مغنيا عن ذكر المنفصل وهو قول المصنف فقوله منفصل يكون تكرارا
قوله ان يقول اى المص رحمه الله **قال** ولا يخفے عليك ان ليس كفر الكافر آه **اقول** هذا اعتراض على فخر الاسلام بوجهين الاول ان الواسطة فى هذا القسم من الحسن لمعنى فے غيره يجب ان
ينادى بنفس المامور به وكفر الكافر واسلام الميت ليست كذلك فلا معنى لقوله انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت والثانى ان المقصود ههنا بيان عدم انفصال الواسطة عن
المامور به لا بيان انفصالها عنه فلا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة وقوله الا انه اراد بالانفصال آه جواب عن الثانى وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له المحرر بان
يقال لما جاز ان يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقق كون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير جاز ان يذكر الواسطة البعيدة مكان القريبة لتحقيق ذلك الغير **قال** وقد عرفت ما فيه
اقول اشارة الى قوله وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها الخ **قال** ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن **اقول** يدل عليه الآية السابقة اعنى قوله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان الآية **قال** ذكر فخر الاسلام من الحسن لغيره ضربا ثالثا آه **اقول** عبارة فخر الاسلام هكذا وضرب منه ما حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فے نفسه او ملحقا به وهذا القسم سمى جامعا
اى ضرب من الذى حسن لمعنى فى نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالے قولا وفعلا والزكوة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة منها حسنا باعتبار حسن شرطها وهو
القدرة على الاداء وهذا التقسيم يسمى جامعا لاشتماله على ما حسن لعينه ولغيره وقد يجمع الحسن بالاعتبارين كما مر وقوله وهى القدرة اى الشرط انه باعتبار الخبر **قال** وحاصل كلامه ان وجوب
هو اداء العبادة آه **اقول** قال فخر الاسلام واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب قوله
وذلك عبارة اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث قوله وذلك شرط الاداء اشارة الى القدرة ذكره باعتبار الخبر واراد بشرط الاداء وجوب الاداء قوله دون الوجوب اى دون نفس
الوجوب لوجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه مع امتناع الاداء كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالے فظهر ان الحاصل الذى ذكره ليس حاصلا لما نقله فقط بل له ولما ذكره فخر الاسلام بعده
قال فصار حسنا لغيره **اقول** ضمير صار راجع الى اداء العبادة ويجوز ان يرجع الى الضرب الثالث المسمى بالجامع **قال** ولا يخفى انه فيه نوع تكلف **اقول** اى فے جعل هذا المجموع قسما مستقلا
بنوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه له بناء على ما ذكره فے النظر السابق ان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها فان نفس القدرة لا تتصف بالحسن لانها ليست من الافعال الاختيارية
قال وان جعله من اقسام الحسن لغيره آه **اقول** لان جهتى الحسن لمعنى فى نفسه ولمعنى فے غيره لما اجتمعا ولم تترجح الثانية على الاولى لم يكن اعتبارها اولى من اعتبار الاولى بل الاعتبار
الاولى اولے من الثانية لان ما بالذات مقدم على ما بالغير وكان الاولى جعله من اقسام الحسن لذاته **قال** وللقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم آه **اقول** فان قيل قد تقرر
ان للعلم تعلقين قديما وحادثا فلم لا يجوز ان يكون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم قلنا هو عند العدم كما فى احساس المحسوسات غاية ان يعتبر المطابقة من جانب التعلق فتدبر **قال**
ولا يخفى ما فيه **اقول** وهو استلزامه كون الايمان عبارة عن التصديق ببعض ما انزل وبطلانه ظاهر فالصواب فى التخلص افادة المحقق فے شرح المختصر حيث قال والجواب انهم لم يكلفوا
الا بتصديقه وانه ممكن فے نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالے انهم لا يصدقونه بعلمه بالعاصين واخباره رسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم
بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او اخبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره انهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه لو جب انتفاء فائدة التكليف
وهو الابتلاء اذ لا يستحق منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا لسقط عنهم التكليف **قال** وللقائل ان يقول ليس فى نفے الوجوب آه **اقول** فيه بحث لانه بعد ما قال فى توجيه كلام الحنفية وهو قبيح لا يجوز صدوره
عن الله تعالے لا يتوجه الاعتراض لان المراد ان هذا التكليف قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم فے نظر الشارع ولا شئ من القبيح جائز الصدور عنه تعالى اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه تعالے
حكيم جميع افعاله متفقة على نهج الحكمة فلا يجوز ان يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه ما من شانه ان يستحق فاعله الذم كان منافيا للحكمة وان كان قادرا عليه لانه ليس ممتنعا بالذات فمعنى
عدم جواز صدوره عدم تجويز العقل صدوره عنه كما فى التنزيهات لا اللزوم وعدم جواز الترك ليلزم الوجوب عليه فيكون هذا توسطا بين مذهب الاشاعرة القائلين بالجواز اذ لا عبرة للعقل عندهم سوى
فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب يعنى عدم قدرته على تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قال** واجيب بوجهين الاول ان التكليف آه **اقول** حاصل الجواب الاول المناقشة فى قوله نفس
الوجوب لا ينفك عن التكليف بانها قد تنفك عنه وحاصل الثانى المناقشة فى قوله والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وسيأتى تمام تحقيقه
ان شاء الله تعالى قوله لان هذا المذهب اى مذهب اهل خلاف المعتزلة فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل كالتكليف **قال** من غير حرج **اقول** هو متعلق بقوله ممكن وقوله غالبا متعلق به الخ لكن بعد
تعلق قوله من غير حرج **قال** ولا فرق بين الكثير والنادر **اقول** حاصله ان الغالب يشتمل من الكثير والكثير من النادر ولا مساحة فى الاصطلاح **قال** ولم يعتبر امكان القدرة آه **اقول** هذا اشارة

الی سوال تقریرہ انکم اذا اعتبرتم امتداد الوقت فی حق القضاء مع بعدہ کان ینبغی ان تعتبروا فی حقہ امکان القدرۃ فی الحج بدون الزاد والراحلۃ وفی اخواتہ ایضا لان ہذا اقرب الی الوقوع من ذلک وقولہ الا ان القضاء ایضا
متعذر اشارۃ الی الجواب وتقریرہ ان الغرض من اعتبار امکان القدرۃ وجوب القضاء والقضاء متعذر فی ہذہ الصور اما فی الحج فلان بعد مضی العمر وقت الاداء باق بعد الوجوب ولا یکون بالتاخیر عن السنۃ الاولی
قضاء کما سیاتی واما فی الشیخ الفانی فلانہ ان قدر علی القضاء بعد الاکل الفدیۃ لم یکن فانیا بل مریضا وقد فرضناہ فانیا واما فی المتعذر فلانہ اذا صلی فی الوقت بالعذر سقط القضاء وبعد الوقت فلا وجہ لاعتبار امکان
زوال العذر وکذا الاعمی ان خلق اللہ تعالی فیہ البصر حتی وجب علیہ الجمعۃ لم یجب قضاؤہا علی ما سبق **قال** بخلاف مس السماء آہ **اقول** ہذا اشارۃ الی جواب سوال تقریرہ ان امکان البر فی الجملۃ اذا کان
کافیا فی الحلف بمس السماء لزم ان یکفی فی بعض صور یمین الغموس ایضا وہو ان یقول واللہ ما فعلت کذا مع انہ لم یفعل لامکان اعادۃ الزمان الماضی وایجاد الفعل فیہ وتقریر الجواب ظاہر من الشرح **قال** اجمع
علیہ اللہ علی ان القدرۃ التی شرطناہا مقدمۃ ہی سلامۃ الاسباب والآلات فقط وقد وجدت ہہنا **اقول** فیہ بحث لان الوقت سبب بلا مریۃ ولا سلامۃ لہ ہہنا وسیاتی فی اول الفصل الآتی ما یخالف
ہذا فتدبر **قال** فہی توجد قبل الفعل ومعہ وبعدہ **اقول** فیہ بحث وہو ان الظاہر ان المراد بالقدرۃ بالنظر الی الفعل فعلی ہذا قولہ وبعدہ غیر صحیح لان الفعل بعد ما تعلق بہ القدرۃ فوجد لا یکون مقدورا بمعنی
ما یصلح ان یتعلق بہ القدرۃ وان کان مقدورا بمعنی ما تعلقت بہ القدرۃ قال التوربشتی فی شرح الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی ان اللہ علی کل شیء قدیر فان قیل لو کان الشیء ہو الموجود کما زعمتم لکان متعلقا
للقدرۃ انہا عبارۃ عن الصفۃ المؤثرۃ علی وفق الارادۃ وتاثیرہا ہو الایجاد وایجاد الموجود محال قلنا المحال ایجاد الموجود بوجود سابق وہو غیر لازم واللازم ایجاد موجود بوجود ہو اثر ذلک الایجاد وہو لیس بمحال
واما المقدور فان ارید بہ ما تعلقت بہ القدرۃ فہو لا یکون الا موجودا وان ارید ما یصح ان یتعلق بہ القدرۃ یکون معدوما وہو المعنی بقولہم ان اللہ تعالی قادر علی جمیع الممکنات وان مقدوراتہ غیر متناہیۃ قولہ
قولہ وتاثیرہا ہو الایجاد ممنوع لجواز ان یکون الاعدام والتحقیق ان المعنی ومعنی قولہم القادر ہو الذی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل اعم من الایجاد والاعدام ومعنی العبارۃ ان شاء الایجاد او الاعدام
فعلہ وان لم یشأ الایجاد او الاعدام لم یفعلہ فمعنی کونہ قادرا علی الموجود حال وجودہ انہ ان شاء عدمہ اعدمہ وان لم یشأ عدمہ لم یعدمہ ومعنی کونہ قادرا علی المعدوم حال عدمہ انہ ان شاء وجودہ اوجدہ و
ان لم یشأ وجودہ لم یوجدہ ولیکن ہذا علی ما ذکرہ منک فانہ نافع فی کثیر من المواضع **قال** وہذا ینبغی ان یقال آہ **اقول** ای بالتحقیق المذکور یندفع ہذا القول وحاصلہ ان التکلیف بالممتنع انما یلزم لو کلف بایقاع الفعل قبل وجود علتہ التامۃ
التی من جملتہا المباشرۃ وہو الواجب حینئذ انما یلزم اذا کلف بالایقاع مع وجود علتہ التامۃ ولیس کذلک بل ہو قبل المباشرۃ مکلف بالایقاع فی المستقبل بالمباشرۃ **قال** حاصلہ منع المقدمۃ المطویۃ **اقول**
یعنی ان ما ذکر فی المتن من قولہ لانہ یجب الاداء اشارۃ الی الصغری تبادل الاداء غیر واجب اذ لا بد فی الشکل الاول من ایجاب الصغری والکبری محذوف تقدیرہ وکل ما لا یجب ادائہ لا یجب قضاؤہ فینتج
انہ لا یجب قضاؤہ **قال** وقد یستدل علی اختصاص ہذہ القدرۃ بالاداء **اقول** حاصل الاستدلال ان اعتبار ہذہ القدرۃ فی حق الاداء او بالتوہم لیظہر اثرہ فی خلفہ وہو القضاء ولا خلف للقضاء فلم
یعتبر فی حقہ وحاصل الجواب ان القضاء ایضا خلف وہو المؤاخذۃ الاخرویۃ **قال** ای یسر قدرۃ العبد علی الاداء والواجب **اقول** لما کان ظاہر العبارۃ غیر مستقیم احتاج الی تاویلہا وذلک لان علی الداخلۃ
علی الاداء لا یجوز ان تتعلق بیسر وسبب وہو ظاہر ولا بالیسر لان التیسیر علی الاداء بل علی العبد فجعل لام التیسیر عوضا عن المضاف الیہ وہو قدرۃ العبد ولما کان فی تعلق علی بالقدرۃ المقدرۃ نوع خفاء
قال والظاہر ان یقال آہ **قال** انما غیرت صفتہ الواجب من العسر الی الیسر **اقول** قال صاحب الکشاف لیس معنی التغییر ان حق کان احیانا صفۃ العسر بالقدرۃ الممکنۃ ثم تغیر باشتراط ہذہ القدرۃ الی وصف الیسر بل معناہ
انہ لو کان ما اوجبنا القدرۃ ممکنۃ لکان جائزا فلما توقف الوجوب علی ہذہ القدرۃ دون الممکنۃ صار کان الواجب تغیر من العسر الی الیسر **قال** فی تقسیم المامور بہ باعتبار الوقت او غیرہ **اقول** قال
فخر الاسلام ہذا الذی ذکرنا تقسیم فی صفۃ حکم الامر صفۃ المامور بہ فی نفسہ فاما ما یکون صفۃ قائمۃ بغیرہ وہو الوقت فلا بد من ترتیبہ الی الدرجۃ الاولی وقال شارحہ ای ما یکون صفۃ للمامور بہ قائمۃ بغیر المامور بہ وہو الوقت
اذ المامور بہ قد یوصف بانہ موقت کما یوصف بانہ حسن ولما ورد علیہ ان صفۃ المامور بہ یعنی الموقت کیف یصح ان یقوم بغیرہ الذی ہو الوقت عدل التحریر عن ظاہر العبارۃ فقال فی تقسیم المامور بہ باعتبار امر قائم بہ
ہو الوقت فلم یرد علیہ شیء **قال** حق التقسیم ان یقال آہ **اقول** لانہ یکون مرددا بین النفی والاثبات شبیہا بالحصر العقلی **قال** او یقال الوقت اما ان یکون سببا للوجوب معیارا للاداء او لا ہذا او لا ذاک او ہذا
لا معیارا او بالعکس آہ **اقول** الاول کالصوم والثانی کالحج والثالث کالصلوۃ والرابع کقضاء رمضان **قال** وفیہ مناقشۃ لا تخفی **اقول** وجہ المناقشۃ ان ذلک انما یبلغ حد القطع اذا بلغ حد التواتر ولو سلم فرضا
لیس کذلک **قال** دفع لما یقال ان بطلان تقدیم وجوب الصلوۃ علی الوقت آہ **اقول** التقدیم ہہنا مصدر من المبنی للمفعول بمعنی التقدمیۃ وانما قال وجوب الصلوۃ ایضا مع ان علی الوقت باطلا لان الکلام فی بطلان تقدیم الحکم
علی السبب والحکم ہو الوجوب لا الصلوۃ وما قیل لفظ الوجوب لم یقع موقعہ لان الکلام فی تقدیم الصلوۃ علی الوقت لا فی تقدیم الوجوب علی الوقت فکیف یقدم الوجوب وہو لیس فی وسعہ فتدبر **قال** یرید ان ہہنا وجوبا ووجوب
اداء آہ **اقول** قال فخر الاسلام ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسہ فاما صحۃ الاداء لکنہ لا یجب الاداء بل یحال لان الوجوب جبر من اللہ تعالی بلا اختیار من العبد ثم لیس ضرورۃ الوجوب تعجیل الاداء بل الاداء تراخی
الی الطلب کثمن البیع ومہر النکاح یجبان بالعقد ووجوب الاداء یتاخر الی المطالبۃ وہو بخطاب اما الوجوب فبالایجاب تبعتہ سببہ لا بالخطاب ولہذا کانت الاستطاعۃ مقارنۃ للفعل ہذا کلامہ وقد اضطرب کلام الشراح فی
تقریر مرامہ لا سیما فی ربط قولہ ولہذا کانت الاستطاعۃ مقارنۃ للفعل بما قبلہ کما یظہر من النظر فی الکشف والعجب ان صاحبہ حمل الاستطاعۃ علی سلامۃ الآلات ثم نقل ما ذکر الشیخ فی بعض تصانیفہ تقویۃ لکلامہ مع انہ
غیر ملائم لہ فضلا عن التقویۃ فاراد التحریر بیان مراد المص علی وجہ تبیین بہ مراد فخر الاسلام وتوضیحہ ان فی الصلوۃ مثلا وجوبا ووجوب اداء ولکل منہما سبب حقیقی وسبب ظاہری فالوجوب سببہ الحقیقی ہو الایجاب القدیم المفہوم
من قولہ اقم الصلوۃ مثلا من غیر اعتبار تعلقہ بوقت معین وسببہ الظاہری ہو الوقت المفہوم من قولہ تعالی لدلوک الشمس مثلا فان المراد بہ اما الزوال فیکون سبب الوجوب الظہر او الغروب فیکون سبب الوجوب المغرب
فانہ تعالی لما امر باقامۃ الصلوۃ فی ہذا الوقت جعل ہذا الوقت سببا للوجوب بمعنی انہ جعل الوقت بحیث کلما وجد اشتغلت ذمۃ المکلف بنوع عبادۃ کان ذمتہ فارغۃ عنہ قبل ذلک الوقت وہو المعنی بکونہ جبرا کما سیاتی
ووجوب الاداء سببہ الحقیقی تعلق الطلب بالفعل ای التعلق الحادث للطلب القدیم المسمی بالکلام النفسی باخراج الفعل من العدم فی الوقت المخصوص وہو اما وقت الشروع فی الفعل ووقت التضییق علی ما سیاتی
وسببہ الظاہری اللفظ الدال علی ذلک الطلب ہو اقم الصلوۃ مثلا فانہ یعتبر متوجہا الی المکلف عند الشروع او عند التضییق ولہذا یاثم بالنقض فی الشروع والترک فی التضییق ووجود الاداء سببہ الحقیقی خلق اللہ تعالی
وارادتہ کما ہو شان سائر الموجودات وسببہ الظاہری استطاعۃ العبد لا بمعنی سلامۃ الاسباب والآلات لما عرفت فی مباحث القدرۃ ان ذلک من القدرۃ لا یکفی فی وجود الفعل بل بمعنی قدرتہ المؤثرۃ فی النسبۃ الجامعۃ بشرط
شرائط التاثیر کما ہو المقرر عند الماتریدیۃ فی جمیع افعال العباد الاختیاریۃ وان لم یکن مؤثرۃ فی الخلق اصلا فہذہ القدرۃ لا تکون الا مع الفعل بالزمان وان کانت مقدمۃ علیہ بالذات کما ہو شان العلۃ التامۃ و
ہذا ہو مراد فخر الاسلام بما نقلناہ بمعنی قولہ ولہذا لکون الوجوب جبرا من اللہ تعالی بالایجاب القدیم الذی ہو مرکزہ لا بالخطاب ای تعلق الطلب بالفعل فی وقت مخصوص لما عرفت انہ سبب لوجوب الاداء

لا الوجوب مع باقي الكلام واوضح قال فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل آه اقول فيه بحث لان تفسير الوجوب بما ذكر صحيح لا غبار فيه وكذا ذهاب جمهورهم منه الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل لكن توهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ليس كما ينبغي لان مرادهم بالترك المذكور في التعريف على ما صرحوا به الترك في جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من الصلوة لزم الاتيان بها لا بسبب هذا الجزء والا لم يمكن وقتها موسعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو ترك ما في مجموعه استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول كان له ان يؤدي الغرض بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء بجزء التاخير فلو وجب الاداء آثم بالتاخير مع وجوب الاداء انما هو بالشروع او بتضييق الوقت كما ذهب اليه الحنفية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب صفة اتفاقا والفعل هو الاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف قلنا لا نقول بوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذي يقع الوجوب صفة له لا يعتبر فيه التحقق الخارجي بخلاف الفعل الذي يقع الوجوب مضافا اليه في قوله وجوب الاداء فان المعتبر فيه التحقق الخارجي وتلو منيحوا ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب ففيما قبل اول جزء من وقت الصلوة لا تحقيق هذا المعنى بل فيما بعده وان كان الترك بالنظر الى جميع الوقت ولهذا يسمى واجبا موسعا اتفاقا فظهر ثبوت وجوب الفعل في اول وقت الصلوة ولو بالتوسعة مع عدم الفعل فيه في الخارج واما وجوب الاداء فلا يوجد في اوله بل بعد الشروع او حين التضييق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم الاخراج من العدم الى الوجود فلما لم يعتبر الوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا في مفهومه سميناه نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سميناه وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي واذا تاملت في هذا التحقيق الفائض علي من انوار التوفيق ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء من وجوه احدها ان وجود الفعل في الخارج معتبر في وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لاخذه في مفهوم الوجوب وثانيها ان وجود الفعل في الخارج لما لم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة عن مجرد اشتغال الذمة بالفعل او لزوم وقوعه منه في الجملة ولما اعتبر ذلك في وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها ان وقت الواجب في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع او حين التضييق الاول مختار صاحب الكشف والثاني مختار المصنف والثالث مختار التحرير والحمد لله على التوفيق لمثل هذا التوفيق والتحقيق **قال** وحينئذ افترقا ثالث فرق آه **اقول** اي على تقدير القول بتاخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع وليس هذا الا تغيير عبارة **قال** فان قيل الا انه ينبغي آه **اقول** لان مرادهم تحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عينه عندهم فلا يصح عندهم البعض من الفرق القائلين بتاخر الوجوب الى ارتفاع المانع **قال** والظاهر ان اشتغال الذمة الى قوله المجردة عبارة آه **اقول** ليس ذلك مجرد عبارة لان ما ذكره من يحصر بين الامرين بل مراده الوجوب الفعل الذهني والقائل الفعل الخارجي على ما حققناه بما لا مزيد عليه **قال** وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود المحال آه **اقول** الجواب انا نختار الشق الاول قوله فلزوم وقوع الفعل آه قلنا انما يكون غير معقول او غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به وسيصرح به المصنف ايضا عن قريب ايضا قوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع اذ كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة بل اذا ازال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا ياثم بالتاخير في الاول بل في الثاني **قال** فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم الايقاع الفعل او اداء المال آه **اقول** قيل هذا بعيد عن مقصد القوم لان ما ذهب اليه ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بيان الوجوب هو وجوب الاداء والتغاير انما هو باعتبار الزمان مطلقا او مقيدا لان لزوم الايقاع هو الوجوب وهو وجوب الاداء او بلا فرق والكلام الاصل فيه وليس بشيء لانك قد عرفت ان حاصل اشكال الشافعية ان الوجوب صفة للاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف فاراد التحرير ان يدفع هذا الاشكال بجعل الوجوب صفة للفعل وفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء باعتبار تقييد الزمان واطلاقه وقد عرفت من تحقيقنا السابق ان هذا ايضا صالح للتفرقة **قال** فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر آه **اقول** تقرير السؤال ان الخطاب بصوم رمضان اذا عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في ايام آخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب عليهما لان سبب وجوب الاداء هو الخطاب وسبب نفس الوجوب هو الوقت وقد انتفى ايكونهما مخاطبين بالصوم في ايام آخر فينبغي المسببان بالضرورة وتقرير الجواب انهما داخلان تحت خطاب فمن شهد منكم الشهر فليصمه غاية ان يكونا مخاطبين ايضا بالصوم في ايام اخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا امر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة فان الواجب احد منها لا على التعيين فاذا اختار المكلف واحدا منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فانحل الاعتراض على السؤال بان كون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما ينبغي لوجود نفس الوجوب على المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه ابو المعين ونقل عنه الشارح في صورة البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة صيرورة الواجب حينئذ على التعيين لا واحدا لا على التعيين كما هو الراي الاصح فان كلامهما ناش عن عدم الاستخراج وانما قال على الراي الاصح احترازا عما قال بعض المعتزلة ان الواجب هو الجميع ويسقط بواحد لبعض بعضهم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر **قال** والقائل ان يمنع عدم الخطاب آه **اقول** جوابه ان المراد بالخطاب لفظ الامر الذي هو المطالبة ما وجب بالايجاب لم يترتب الحكم على الوقت وهو سبب لوجوب الاداء كما صرح به المصنف رحمه الله ولهذا انحصر سببيته فيه وفي الوقت الذي هو سبب لنفس الوجوب ومنع عدم الخطاب بهذا المعنى في المغمى عليه وامثاله مكابرة محضة **قال** وبهذا يندفع ما يقال آه **اقول** اما اندفاع الاول فلان الموقوف على الاداء ليس سببيته بل تقرر الوجوب الذي توقف الاداء عليه لا يتوقف على تقرر بل على نفس السبب فلا دور واما اندفاع الثاني فلان تحقق الوجوب لا يتوقف على الشروع بل الموقوف عليه تقرر الوجوب فحال العدم تحقق سببه ثم فان سببه محقق لكنه غير مقرر ولا يلزم من عدم التقرر عدم التحقق قوله ونظائره من تتمة ما يقال اي معناه الاول **قال** كلمت لما ليست في موقعها آه **اقول** جوابه انها ههنا للجزء والظرفية كما في قول الشاعر ؎ كما ابرقت قوما عطاشا غمامة ۞ فلما رأوها اقشعت وتجلت ۞ **قال** بان يتوقع اعنيت هذا الجزء للسببية آه **اقول** اعترض عليه بان التعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد لو قال اعنيت هذا الجزء للاداء لكان اولى **قال** بل بخيار انيانا شاء فيه فعله فيه من الواجب بالنسبة اليه آه **اقول** قيل عليه الحصر لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المودى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتادى به لاشتماله على الواجب كذا قوله وتعيين الفعل في الموضعين ليس كما ينبغي اقول كان هذا القائل لم ينظر في شرح المختصر وحواشي شرح العضد ولم يتامل في عبارة هذا الشرح قال المقرر فيها ان الواجب في الواجب المخير احد الامور لا على التعيين لكن اذا اختار واحدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه الفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى احد كل شيء آخر هو ما يفعله كما ينقله التحرير انهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل فاعل فعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان الواجب احد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها تعين الوجوب بطريق الصيرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله وتعيين الفعل في الموضعين **قال** واما التعريف الذي بمعنى دخوله في تعريف الصوم آه **اقول** قال فخر الاسلام وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وقال صاحب الكشف اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وقد عرف به الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فادخل الوقت و

هو النهار فی تعریفه لا الوجه بدونه فکان مقدرا به وکان الوقت معیارا ضرورة ویجوز ان یکون عرف من المعرفة ویکون ة تاکیدا لمقدر ای قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فکان معیارا له والمص قد اختار ما ذکره صاحب
الکشف اولا والتحریر الثانی یرید الاول بان الدخول فی التعریف لا یقتضی المعیاریة ثم قال لا نم انه یکلف وارادیه ان المراد ههنا الدخول علی وجه مخصوص و هو ان یکون الامساک الشرعی معیارا بجمیع اجزاء النهار
بحیث لا یکون ازید ولا انقص منه وظاهر ان الدخول فی التعریف بهذا المعنی یقتضی المعیاریة **قال** لان الامر یتعلق بالفعل فی محل معین آه **اقول** فی هذه العبارة نوع خزازة لان قوله فی محل متعلق بالفعل
وضمیر کان ولکنه ووجد ویقع راجع الی الفعل ولا یجی بقوله لان الامر خبر فحق العبارة ان یکون هکذا لان الامر اذا تعلق بالفعل فی محل معین آه فان الحاجة الشرط لیصح یکون خبر لان وحاصلها ان الفعل المامور به اذا وقع
فی محل معین له کان الفعل المستحق باعتبار الوجود وان کان دینا باعتبار ذاته فعلی ای وصف وجد یقع عن المامور به کرد الودیعة للمغصوب فانه مامور بالوقوع فی محل معین وهو الودیعة فعلی ای وجه اوقعه الفاعل لا یقع الا من جهة
المستحقة علیه **قال** والجواب ان تعیین الوقت للصوم آه **اقول** یعنی ان ما ذکر انما یدل علی تعیین الشارع الوقت للصوم استحقاق منه علی العبد لمنافعه وامساکاته بحیث لا یکون مختارا فی صرفها الی ما یرید اصلا ذکر
کذلک لانه ح یکون جبرا فلا یصلح لان یکون عبادة لانها الفعل الذی یقصد به العبد التقرب الی الله تعالی ویمیزه عن العادة الی العبادة باختیاره **قال** بما ذکرنا ان الاعتراض آه **اقول** یعنی ظهر بما ذکر فی الجواب عن
دلیل زفر ان الاعتراض الذی اورده من قبل زفر بان الامساک الذی یکف النفس فعل اختیاری فلا وجه لکونه جبریا انما نشا عن عدم تحقق معنی الکلام ای عدم العلم بمعنی الکلام تحقیقا فان کون الفعل فی نفسه اختیاریا
لا یقتضی کونه عبادة لما عرفت انها فعل یقصد به العبد التقرب الی الله تعالی فان اوردنوه مثلا فعل اختیاری اذا قصد به التبرد لا یکون عبادة واذا قصد به التقرب یکون عبادة **قال** من جهة انها عبادة **اقول** الی ان
النیة لما یصلح ان یکون مجازا فی بعض اجزائه عبادة بالدال وهو خطا **قال** وحاصل الجواب انا لا نجعل النیة المتاخرة متقدمة آه **اقول** فیه بحث لانه لا یصلح لان یکون جوابا عما قال الشافعی لانه ان اراد بقوله انا
لا نجعل النیة المتاخرة متقدمة انا نجعلها متقدمة حقیقة فصحیح لکنه غیر ملائم لقوله لان الشیء انما یعتبر حکما اذا تصور حقیقة لان المفهوم منه انا نجعل النیة المتاخرة متقدمة حکما فغیر صحیح لان تحقق التقدیر الذی اعتبر
التحریر عین التقدم الحکمی وایضا یکون مخالفا لقوله الآتی کما ان المنقضی یجعل کانه آه فالتقریر الصحیح الموافق لعبارة المص رحمه الله تعالی ان یقال اولا وحاصل کلام الشافعی ان النیة لا یقبل التقدم لانه انما یکون بالاستناد
وهو انما یتصور فی الامور الشرعیة والنیة امر حسی لا شرعی ثم یقال وحاصل الجواب انا لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقیاس الی النیة فی اللیل فانها لما اعتبرت مع عدم قرانها بشیء من الامساک فلان
تعتبر المقارنة باکثر الامساک اولی **قال** فان قیل المعدوم المسبوق بالوجود آه **اقول** یعنی قیاس المصحح بالنیة المعدومة فی الزمان المتقدم علی النیة المتقدمة قیاس مع الفارق فان النیة المتقدمة معدومة لکنها موصوفة
بالوجود والمعدوم المذکور مسبوق بالوجود ویمکن ان یقدر محققا بخلاف المعدوم الاصلی فانه یمتنع فیه ضمیر راجع الی وجوده وطریان معقوله **قال** وایضا یجعل الاقتران ببعض الاجزاء آه **اقول** هذا تخریج الجواب عن قیاس الشافعی
الصوم بالصلوة بانه قیاس مع الفارق فان الصلوة مرکبة من اجزاء مختلفة فالنیة المقارنة ببعضها لا یکون مقارنة بالآخر بخلاف الصوم **قال** فذکره فی مضمون الشرط لیس کما ینبغی **اقول** قیل بل ذکره کما ینبغی
لانه تصریح بعموم النوع یعنی التحقق المانع مهما الکان شبهته بالمعیار ولیس بجامع وکان هذا منه بیانا للمقتضی ونفیا للمانع **قال** وهو مذکور فی اصول فخر الاسلام **اقول** مناقشة فی قول المص وهو غیر مذکور فی اصول الامام
فخر الاسلام لکنه کانه اراد عدم الذکر مفصلا کما فی اصول شمس الائمة **قال** فلم یصلح ان یجعل شرطا تقتضی **اقول** فان ما ثبت بطریق الاقتضاء لا یجوز ان یکون اصلا لما اقتضاه علی ما سیاتی ان السید اذا قال
لعبده تزوج اربعا یثبت الحریة بذلک لانها اصل لتزوج الاربع لان العبد لا یملک الثنتین لانه فی الاحکام نصف الحر فلا یکون الاذن بتزوج الاربع مقتضیا لاعتاقه لان الاصل لا یثبت اقتضاء بالفرع
ایاه لانه منافی الاصالة فکذا الایمان اصل للشرائع فلا یصلح لان یجعل شرطا باقتضاء الشرائع ایاه **قال** وقد یقال ان ترجمته آه **اقول** فیه بحث وهو ان المتبادر من هذه العبارة ان الخطاب متوجهة فان وجدت بالتکلیف و
لیس کذلک لان الامام الشافعی والعراقیین من الحنفیة کلهم ذهبوا الی ان الکفار مخاطبون بالعبادة ومامورون باداءها وخالفهم فیه سائر العلماء وصلح الترجمة بما ذکر غایته ان یکون هذا الخلاف مبنیا علی خلاف آخر قال المحقق
فی شرح المختصر لا شبهة طرفی التکلیف بالفعل حصول الشرط الشرعی لذلک الفعل بل یجوز التکلیف بالفعل وان لم یحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الرای وابی حامد الاسفراینی فالمسألة مفروضة فی بعض جزئیات محل النزاع وهو تکلیف
الکفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الایمان حتی یعذب کما یعذب بالایمان او لا وهم یفعلون ذلک والاکثر علی جوازه تقریبا للفهم وتسهیلا للمناظرة **قال** یتعلق بالعبادات خاصة آه **اقول** یدل علیه عادة الجار فی قوله
بالعبادات **قال** ومعناه انهم لا یواخذون آه **اقول** لما کان قول المص وبالعبادات فی حق المواخذة فی الآخرة بعد قوله لا خلاف مشعرا بان المواخذة بترک الاداء فی الدنیا متفق علیها کالمواخذة بترک الاعتقاد
ولم یکن کذلک لا للاختلاف فی حق وجوب الاداء فی الدنیا بین التحریر اراد المص بقوله ومعناه آه فان قیل قوله لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء انما یصح اذا ورد فی حق الکفار امر صریح بالعبادات ولیس کذلک
والا لما اختلف فی کونهم مخاطبین بها قلنا یکفی للخلاف فیه ورود الاوامر المطلقة کقوله تعالی ولله علی الناس حج البیت مثلا فانه امر معنی وان کان فی صورة الاخبار فحقیقة الخلاف انهم هل یدخلون تحت هذه
الاوامر ام لا لکنه ما ینبغی ان یعلم ان هذا المقام والله الهادی الی سبیل المرام **قال** فالآیة تمسک للقائلین بالوجوب آه **اقول** فان قیل لا وجه لتمسکهم بها علی ذلک المطلوب ولا الجواب عنه بما ذکر لان الظاهر
لم یک من جملة المؤمنین فانهم یعلمون قلنا منعه قولهم ولم یک نطعم المسکین حیث لم یقولوا ولم نک من المطعمین ولو کان مرادهم ذلک لقالوا کذلک **قال** ولا یجب علی الله تکذیبهم کما فی قوله تعالی آه
اقول یرد علیه انه کانه لم یلاحظ تکذیبهم فی آخر الآیة بقوله تع انظر کیف کذبوا علی انفسهم لا یقال هو مثال للتکذیب لان قوله الآتی وترک التکذیب انما یحسن اذا کان له محل مستغنیا بکذبه کما فی الآیات
المذکورة فی ذلک **قال** وایضا منقوض بالامر بالایمان آه **اقول** ورد هذا بان الایمان ضد الکفر فلا یجتمعان اذا جاء الحق زهق الباطل فیصیر اهلا للثواب بمجرد زوال الکفر بخلاف العبادة فانها لیست
منافیة للکفر فلا یصیر الکافر اهلا للثواب بمجرد حصول العبادات ما لم یترک الکفر **قال** قلنا لیس کذلک بل ثبت وجوب الایمان آه **اقول** فان قیل الجواب لا یطابق السوال لان راس الطاعات واساس
العبادات المذکور فی السوال انما هو نفس الایمان ووجوده ولذا قال فکیف یثبت شرطا بالرجاع الضمیر الی الایمان والمذکور فی الجواب وجوب الایمان لا وجوده قلنا اذا کان الایمان راس الطاعات
واساس العبادات فکما لا یثبت نفسه فی ضمن الطاعات فکذا لا یثبت وجوبه فی ضمن وجوبها ومعنی قوله فکیف ثبت شرطا آه فکیف یثبت وجوبه شرطا وتبعا لوجوب الفرع **قال** لا انه یثبت فی
ضمن الامر بالفروع **اقول** یعنی ان وجوب الایمان یثبت ابتداء باوامر مستقلة وبعد ذلک یفهم فی ضمن الامر بالفروع ولا یلزم منه ثبوته به للفرق الظاهر بین ثبوت شی بلفظ وبین افهامه منه فتدبر
فان من غفل عن الفرق بینهما قال لا یکفی ان هذا الا ینفی الاقتضاء بل الحق ان یقال ثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء والاسناد فیه نعم لو لم یکن العبارة لزم المحذور **قال** وانما الجواب عن
متمسکهم الاول **اقول** وفیه بحث لان المواخذة تستلزم فی حق وجوب الاداء فی الدنیا قوله اذ لا اثم المواخذة علی ترک العبادة مکابرة لدلالة صریح الآیة علیه کما مر فلا وجه للنزاع فیه نعم انما المواخذة
آه غیر صحیح اما اولا فان الحصر المستفاد من انما مخالف لقوله سابقا والآیة تمسک للقائلین فی الوجوب فی حق المواخذة علی ترک الاعمال ایضا واما ثانیا فلان مرجع المواخذة اعتقاد الوجوب

مجاز فلا يثبت الا بدليل كما مر ولعل المص انما لم يتعرض لجواب المعصوبة وقد وقع في بعض النسخ اذ الا سلم انه حرمت لعله حتى اعترض بعضهم بنا على انه جواب آخر وهو سهو في بعضها او لا اثم المواخذة و توضيعت قال المص فقوله انهم
مخاطبين بالايمان فقط فمنسوخ اقول هذا عليه ان المنع فما توجيه اذ كان مراد القائل وهم مخاطبون بالايمان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا سواء كان عبادة او عقوبة او معاملة وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين
بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير لما قال شمس الائمة وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فلا يخاطبون بما دار الشرائع التي تبتنى على الايمان ما لم يكونوا مؤمنين قال التحقيقه
ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود اقول فان قيل ان اريد وجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فهم لا بد له من دليل قلنا المراد
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب التصور للامتثال في المستقبل ولهذا قال بحيث لو اقدم عليه يوجد آه قال فيتبنى على اصل الوضع من المعاني اللغوية اقول اعترض عليه بان النكاح في اللغة
الوطؤ وهو الامام الغزالي من الشافعية فيلزم ان لا يجوز نكاح قرينة الاب وهو خلاف مذهبه قال وجوابه ظاهر آه اقول هذا الجواب يدفع قول الامام الغزالي لكنه لا يقتضي كون الصلوة مشروعة للحائض في هذه الايام
عندنا لانها من الافعال الشرعية كما قيل وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء انما يتم اذا لم يوجد بالعين عدم المشروعية اصلا وقد وجد ههنا عدم الشرط وهو الطهارة كما انه في بيع المضامين والملاقيح عدم الركن قال وجوابه
ظاهر آه اقول الاصح في الجواب ان يقال ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من محل الفعل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن
احاطة عقله للامور الغير المتناهية بالتفصيل فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا في المستقبل عد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود في المستقبل لئلا يعد عبثا قال
ذكر صاحب الفرائط ان وجوده اصل آه اقول حاصله ان النهي راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا قال واعترض عليه الخ اقول يعني لا نم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي
حقيقة فان الصوم اسم فعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا يرى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما حقيقة وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه وان كان كذلك كان صرف
النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل قال وجوابه اقول اي جواب الاعتراض فان المعترض جعل اعتبار الشرع داخلا في حقيقة الفعل الشرعي حتى قال ان الفعل
المخصوص بدون الشرع لا يسمى صوما فاجاب التحرير بان اعتبار الشرع لا دخل في حقيقة الفعل الشرعي وان كان له دخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لا حقيقة للصوم الشرعي مثلا الا الامساك من
الفجر الى المغرب مع النية قال والجواب عن الاول آه اقول في كل من الجوابين بحث اما في الاول فلان معنى الشرعي هو المعتبر شرعا بان يوجد اركانه وشرائطه الشرعيان وهو لا ينافي كونه منهيا عنه لما بينا
ان الدليل اذا دل على ان النهي لقبح الوصف اللازم ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء باصله وان فسد باعتبار آخر فاذا قيل صلوة صحيحة يراد انها خالية عن الفساد والبطلان
صرفا للمطلق الى الكامل واذا قيل صلوة غير صحيحة يراد ما يتناول الفساد واذا قيل صلوة الجنب والحائض باطلة يراد ما لا صحة له لا باصله ولا بوصفه لانتفاء شرطه واما في الثاني فلانه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن مقدورا
في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي اذا امتنع في المستقبل شرعا عد النهي عنه عبثا قال لانه لا القول بالقبح لذاته آه اقول فيه بحث لان المص لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما اراده الحنفية كيف
وقد قال في مباحث الحسن والقبيح فالحسن عند الاشعري ما امر به والقبيح ما نهي عنه ثم قال فعند الاشعري لا يثبتان بالامر والنهي لانهما ليسا لذات الفعل ولصفة له بل يريد ان المنهي عنه لما لم يفد حكما شرعيا
عند الخصم اشبه القبيح لذاته فيجاز اطلاق القبيح لذاته عليه على سبيل التشبيه المجازي كذا لا يريد بالاقتضاء عند نقل كلام الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه ليس منافيا لما تقرر بل يريد انه مستلزم له وموجب
وهذا هو الذي قصده بقوله الصحيح ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده ولهذا قال بعده وفائدته ان يكون التصرف باطلا قال وحاصل الكلام آه اقول يعني حاصل كلامهم
الترديد بان كان ان اردتم بالصحة المعنى الاول فلا نزاع فيه وان اردتم الثاني اعني استحقاق الثواب وسقوط القضاء آه فلا يدل عليه ما ذكروا وانت خبير بانه لا طائل تحت هذا الحاصل لانا نختار الشق الثاني
سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كما في الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلوة بالرياء فانها صحيحة مع عدم الثواب فيهما واما عداه فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط
القضاء فلان الصلوة التي ترك واجبها يسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل الاثم بترك الواجب واما موافقة امر الشارع فلانها تحصل بالنظر الى الاصل وان لم تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك
لا يجب الاعادة بترك الواجب واما ترتب الآثار عليه كالملك فلظهور ترتب الملك على البيوع الفاسدة قال وعلى هذا لا يتوجه المنع اقول يعني لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات قوله لان مطلوب المناقض
يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها قال فينبغي ان يحمل السؤال اقول ينبغي قوله فان قيل قال فان قيل هذا يدل خلافه آه اقول يعني ان الشرط في بدل المقابلة وجود
المبدل كالمبيع وفي بدل الخلافة عدمه ليقوم الخلف مقامه وههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة قال كما اذا عاد العبد الآبق اقول يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه
الضمان فاذا عاد من الاباق يسقط الضمان قال كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء اقول حيث لا يعتبر وجود الماء وكما اذا حكم بالضمان على الغاصب وضمن ثم عاد الآبق لم يعتبر القدرة على العبد لا يسترد
القيمة من المولى بل يكون العبد ملكا للغاصب قال الا ان فيه بحثا آه اقول تقرير البحث ان الكف لما وجب بمقتضى النهي كان في حكم المامور فالمعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطيها وفرق القاضي
بينهما كان ينبغي ان يجب عليها عدتان مستقلتان كما ذهب اليه الشافعي ولا يجب ما ترى من الاقرار من العدتين كما هو مذهب الحنفية لان ذكر العدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل
فكما لا يتصور اداء صومين في يوم فكذا لا يتصور كفان في شخص في وقت وتقرير الجواب عنه ان كون الكف في حكم المامور به مسلم لكن ليس المقصود من الامر بالعدة الكف والا لما كان الخروج
او النكاح او الجماع حراما في نفسه ولزم ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم كل من الخروج ونحوه بالاستقلال الا يرى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل والشرب والجماع حراما في نفسه
واذا فعل المجموع لا يأثم اثم الاكل الحرام والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الاكل واحدا وههنا يأثم المرأة اثم النكاح الحرام
والخروج الحرام والجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت بل المقصود من الامر بها الحرمات من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها لكن الشرع اخر ثبوت الحكم بعد
انعقاد السبب الى انقضاء المدة لحكم ومصالح فاذا كان المقصود الحرمات والكف تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج ونحوه موجلة الى انقضاء مدة الاقراء
ولهذا اي ولكون المقصود الحرمات والكف سمى الله تعالى العدة اجلا فان الاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها والآجال
اذا اجتمعت على واحد وله اجل انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون موجلة للناس بآجال متساوية تقتضي جميعها بمدة واحدة هذا ما قالوا وانت خبير بان هذا التقرير مختص بما اذا وطيت المعتدة
قبل ان تحيض حتى يجب عليها العدة لستة حيض فاذا حاضت ثلثا ثبوت العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين حسبتا من بقية العدة الاولى واحتسبتا ايضا من العدة الثانية

فیقضی علیها حیضة وکذا اذا حاضت فی الاولی حیضتین ثم ولدت فعلیها مدة اخری ثلاث حیض وتحسب من العدة الاولی حیضة فوجب علیها العدة باربع حیض فاذا حاضت حیضة الغم من العدة الثانیة فبقیت علیها
حیضتان قال لان عدم البطلان لا یدل علی عدم الوجوب اقول قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعیة بالاصل والوصف والفساد عن عدم المشروعیة بالوصف فقط فکما یتحقق البطلان بتحقق الفساد
بالعکس فیکون البطلان اخص من الفساد ونقیضه اعنی عدم الفساد اخص من نقیض الاعم فعدم البطلان اعم من عدم الفساد والعام لا یدل علی الخاص صلاة فاذا ترک واجبا فسدت الصلوة ان کان سهوا تجب السجدة للجبر وان کان بالقصد
یاثم تحلل فی الوصف ولم تبطل حتی لا یجب القضاء لصحة فی الاصل واذا ترک رکنا بطلت حتی یجب القضاء وعدم الترک یفوت اللبس بکذا وصحت العبادة فی النسخ وهی لیست بصحیحة فالمراد ان عدم ترک لبس المحیط لیس
مفوتا للبس المحیط بل المفوت له ترکه فالصواب ذکر الترک بدل اللبس قال عرفی الاصطلاح العبادات النافلة اقول فیه بحث لان السنة فی اصطلاح الحنفیة ما یباین النفل فانها ما یطالب المرء بفعلها وانکان
بلا افتراض ولا وجوب بخلاف النفل حیث لا طلب فیه وسیاتی تمام تحقیقه فی مباحث الاحکام ان شاء الله تعالی قال او تقریرا اقول فان النبی صلی الله علیه وسلم اذا رای شخصا یفعل فعلا ولم یمنعه
کان تقریره علیه دلیلا علی جوازه له ولامثاله قال وهو ضد الاتصال وهو الانقطاع اقول قیل الانقطاع لیس بضد الاتصال بل بینهما تقابل العدم والملکة ولیس بشیء لانه لو سلم فالمراد بالضد معناه
اللغوی قال تفسیر للکثرة اقول یرد علی الماتن حیث جعله علة لعدم امکان التواطؤ قال قوله یشترط فی التواتر اقول یرد علیه ان الکلام ههنا فی خبر الرسول دون مطلق الخبر والاشتراط بالنظر
الی الاول دون الثانی قال یعنی ان العقل یحکم حکما قطعیا آه اقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال یرید ان قول المص رحمه الله اتفاق الجمع الغیر المحصور علی ما لا ثبوت له یحیل عقلا معناه ان العقل یدرک
بالضرورة انهم اتفقوا علیه بحیث لا یجوز العقل ان یکون الواقع هو الاتفاق وان کان ممکنا نظرا الی ذاته وهذا کما انه یحکم بان هذا الجسم اسود بالضرورة بمعنی انه لا یحتمل عنده ان لا یکون هذا اسود وان یکون حکمه
هذا خطاء مع ان ثبوت السواد له فی الواقع لیس ضروریا بمعنی سلب الامکان بخلاف ثبوت الحیوانیة للانسان فانه ضروری بمعنی انه لا یعقل وصف فی نفس الامر اقول ونظیره العلوم العادیة فان العقل یحکم بان ما رأینا
من جبل لم ینقلب ذهبا حکما قطعیا غیر محتمل للنقیض مع امکانه فی نفسه قال والاحسن ان یقال اقول وجه احسنیته عدم احتیاجه الی التاویل المذکور قال اجیب اجمالا آه اقول الجواب الاجمالی
جواب عن الکل واما قوله حکم الجماعة قد یخالف حکم الآحاد فجواب عن الاول وقوله وتواتر النقیضین محال عادة عن الثانی وقوله لا امتناع فی اختلاف انواع الضروری عن الثالث وقوله والضروری لا یستلزم الوفاق
عن الرابع قال وفی کلامه اشارة آه اقول اراد به قوله لکن اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم تنزهوا عن تهمة الکذب ثم دخل بعد ذلک فی حد التواتر فاوجب ما ذکرنا قال والمص منع اللزوم آه اقول
یعنی قوله لا نم انه لا علم الا عن علم فان حاصله منع لزوم العلم بالعمل وقوله من غیر تعرض لدفع الدلیل رابه قوله تعالی ولا تقف ما لیس لک به علم وظاهره عدم توجه لان معنی المنع طلب الدلیل فبعد ما ذکر لا یبقی لطلبه وجه الا انه
اعتمد علی ظهوره ای ظهور دفع الدلیل قال وقد یجاب بان المراد الفتوی فی الفروع اقول یعنی بالتسلیم ان الانذار بمعنی الاخبار المخوف بل بمعنی الفتوی المخوف لانه اللائق بالتفقه اذ الاحتیاج الی التفقه فی
الفتوی لا الروایة واعترض علی هذا الجواب بانه کتب الشارح بان الانذار لو حمل علی الفتوی لزم تخصیصان احدهما تخصیص الانذار بالفتوی وهو ما منه والثانی تخصیص القوم بغیر المجتهد اذ المجتهد لا یجوز له العمل بفتوی
الآخر اجاب الشارح عن الاول بقوله فیقتضی آه یعنی ان اطلاق العام وارادة الخاص مع تخصیصه یجوز بالقرینة وهی ههنا ما ذکر [illegible] بقوله یلزم تخصیص القوم بغیر المجتهد یعنی ان الآیة انما افادت
وجوب حذر القوم وتعین ان یراد بالقوم غیر المجتهد [illegible] قال علی ان کون لعل للایجاب فطلب محل نظر اقول یعنی ان مدار الاستدلال بالآیة حمل کلمة الترجی علی الطلب للایجاب [illegible] الشارع وهو موهم لم لا یجوز
ان یکون قوله تعالی [illegible] آه فمحل بحث لما تقرر ان الاجماع لا یخصص النص لان النص [illegible]
ان یقارن النص والاجماع لا یکون الا بعد الرسول فتامل قال قبل خبر بریرة فی الهدایا وخبر سلمان فی الهدیة اقول روی انه علیه الصلوة والسلام قبل خبرها فی الهدایا وان سلمان رضی الله عنه کان من قوم یعبدون
النار فوقع عنده انه لیس علی شیء فجعل ینتقل من دین الی دین طالبا للحق حتی قال له بعض اصحاب الصوامع لعلک تطلب حنیفیة وقد قرب اوانها فعلیک بیثرب ومن علامات النبی المبعوث انه یاکل الهدیة ولا یاکل
الصدقة وبین کتفیه خاتم النبوة فتوجه نحو المدینة فاسره بعض العرب وباعه من الیهود بالمدینة وکان یعمل فی نخیل مولاه باذنه حتی هاجر رسول الله علیه السلام الی المدینة فلما سمع بقدوم النبی عم اتاه بطبق فیه رطب فوضعه
بین یدیه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه کلوا ولم یاکل فقال سلمان فی نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فیه رطب فقال ما هذا یا سلمان فقال هدیة فجعل یاکل ویقول لاصحابه کلوا فقال سلمان هذه
اخری ثم تحولت خلفه فعرف رسول الله صلی الله علیه وسلم مراده فالقی الرداء عن کتفه حتی نظر سلمان الی خاتم النبوة فاسلم فقبل النبی عم قوله فی الصدقة والهدیة مع انه کان عبدا حینئذ قال فان لم یظهر یجوز
العمل به فی القرن الثالث لا بعده اقول القرن الثالث زمان تبع التابعین کزمان اجتهاد ابی حنیفة رحمه الله فانه وان کان من التابعین لکن زمان اجتهاده زمان تبع التابعین وزمان ظهور
اجتهاد الامامین مع اجتهاده بعد زمان تبع التابعین وهو معنی قول المص رحمه الله ان لم یظهر حدیثه فی السلف کان یجوز العمل به فی زمن ابی حنیفة رحمه الله قال المص وایضا اذا ثبت ان هذا عادة
یمکن ان یکون آه اقول لا یخفی ما فی هذا الترکیب من الرکاکة ولا ینفع الاعتذار [illegible] ولکن فتدبر قال المص وهذا هو المراد من اصحاب الرای اقول قال فخر الاسلام رحمه الله وان خالفه
لم یترک الا بالضرورة واصحاب الرای وما کان فیه نوع خفاء من المص رحمه الله بان المراد باصحاب الرای مخالفة الآیة قال وهو ما روی من استبعاد ابن عباس رضی الله عنه آه اقول روی ان ابن عباس
رضه لما سمع ابا هریرة یروی توضؤا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اکنت تتوضأ منه قال اجیب بان هذه الصورة لیست من ضمان العدوان آه اقول یعنی ان کلا من الکتاب والسنة والاجماع
[illegible] وفی حق ضمان العدوان وهذه الصورة لیست منه حتی یکون الحدیث مخالفا لها قال ومرسل القرن الثانی والثالث لا یقبل عند الشافعی رحمه الله آه اقول الظاهر ان هذا الاطلاق مبنی علی خلاف آخر بیننا و
بینه وهو ان القرن الثانی والثالث عندنا کالاول لکون کل منها مشهودا له بالصدق کما سبق فی آخر الفصل الثانی وعنده لا الا الاول هو [illegible] بخلافهما والاستدلال والجواب من الطرفین مبنی علی
هذین الاعتبارین اما استدلال الشافعی فلانه لم یتعرف فیه الی عدالة المرسل لا من روی الیه مع کونه من القرن الثانی واما استدلالنا فلان حاصل الاول ان مرسل الصحابی مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة
فی البعض بینه وبین الرسول عم والتابعی ومن یلیه مثله فی الخیریة فیجب قبول روایتهما ایضا وحاصل الثانی ان لا منافی ارسال من شهد الرسول علیه الصلوة والسلام لعدالته وهو التابعی ومن یلیه حتی
اذا اسند لا یظن انه کذب نظرا الی [illegible] جواب الشارح عن الاول بقوله وقد عرفت ان لیس النزاع فی مرسل الصحابی وعن الثانی بقوله ومرسل من علم حاله آه لیس کما ینبغی اما الاول فلان ذکر الصحابی لکونه محل النزاع
بل لیستدل به علی حال من یشارکه فی العدالة [illegible] واما الثانی فلان اهل القرنین عنده ممن علم من حاله انه لا یرسل الا بروایته عمن عدل فان [illegible] هذین الامرین کان اعتراضا علی
کلام آخر فتدبر قال وقد یدفع بان امر العدالة علی الظن [illegible] اقول یرد علیه انه یقتضی ان لا یقبل الحدیث [illegible] الثقة بان روایة عدل وهو خلاف [illegible] علیه قال وایراد [illegible]

اياه في صحيحه لانه في الانقطاع ... اقول فيه رد على صاحب الكشف حيث ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطراد المنيع في هذا الفن وامام اهل هذه الصناعة فكفى
بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد وجه الرد ان ما ذكره البخاري في صحيحه على ما قال شراحه قسمان قسم تصدى لاثباته وقسم اورده للاستشهاد والتاييد والاول هو الصحيح
مطلقا ... لان الاول مشتمل على شرط الشيخين البخاري والمسلم وهو الثبوت بطريق الشهادة بان يكون الرواية على الصحابة المشهورين بالرواية عن
النبي صلى الله عليه وسلم وان يروي عن صحابي المشهور او بان ثقبان او اكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك الصحابة ثم رواه عن كل واحد منهما راويان ثقبان من اتباع التابعين مشهوران
بالحفظ والاتقان ثم رواه عن كل منهما رواة ثقات ثم رواه عن كل منهم الشيخان او احدهما قال يعني ان الاتيان بالتمر لا بعد امتثال الآ آه اقول اراد بالتمر الدقل وهو التمر اليابس بقرينة
تمثيله بالزبيب والعنب والتمر ... على ما قال النبي عليه السلام حين اهدى اليه رطب او كل تمر خيبر هكذا يعني ان الاتيان بالرطب بعد امتثال الاطلب التمر قال بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة
على الاطلاق اقول على الاطلاق ينبغي ان لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى العقوبات والاكان مخالفا لقوله اذ الاعتقادات لا تثبت بخبر الاحاد قال يعني اشتراط الامور
المذكورة آه اقول ... ان يكون قوله صيانة لحقوق العباد وقوله لانه فيه معنى الالزام علتين لاشتراط الامور المذكورة ويجوز ان يكون الاول علة للثبوت والثاني للاشتراط ويكون متوجهين الى
قوله بلفظ الشهادة آه فانه متضمن للثبوت والاشتراط جميعا فان ما قيل الادل على الثبوت وما بعده على الاشتراط قال وفيه نظر اقول وجهه انه انما يكون معمولا به اذا كان متصل الاسناد
واذا انما ... قطعا فلا يوجد القصال الاسناد قال وظاهر كلام المصنف يدل على ان اطلاق آه اقول انما قال ظاهر كلام المصنف لان قوله واما ان انكره باصرحا يدل على ما ذكره لكن قوله بعده فذلك
في الاستدلال ... من العبادات لا يدل قطعا على الانكار والتكذيب قال والتشيع بالحكم اذ التوقف وقال لانه كر ذلك اقول يعني ان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول كما
بخلافه وقد يكون سببا للتوقف ... كلام المصنف لكون عدم التذكر سببا للتوقف بل لعدم القبول والعمل بخلافه فيدل عليه قول المصنف اولا ولم يقبله عمر وثانيا فلم يقبل قول عمار حيث لم يقبل فتوقف ثالثا
فبالاولى ... عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا حيث انفقل تردد وفيه فظهر ان الاعتراض بانه صرح حيث قال وعمر لم يتذكره بذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا
ناش عن عدم الاتضاح ... قال ... اقول لما كان قول احدهما محتملا لان يراد به احدهما معينا وهو عمار ويكون ابهامه للمبالغة بابهام
التسوية ... ان يراد به احد غير معين ... ذكر الاقتداء احاب الشارح اولا بالنظر الى الاحتمال الاول بقوله وجوابه ان عدم التذكر الى قوله من النسيان ثانيا
بالنظر الى الاحتمال الثاني ... القول بان هذا الاستدلال مبني على كون عمر راويا ... وليس كذلك بل الراوي هو عمار ناش اليه من عدم الاتضاح فتدبر قال وفيه بحث لان
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قال واجاب بانه اذا كان ... اقول ... [illegible]
بحث ... ان ذلك ... الوحي ... يوحيه الله تعالى اليه فلا دلالة
في الآية على الاجتهاد اصلا قال بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره آه اقول ... لا يجوز ان يكون الاجماع مخصصا ... الاول يجب ان يكون مقارنا للعام في الزمان
والاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وانما حمل على بيان التفسير اقول اي حمل البيان المذكور في القرآن على بيان التفسير لم يحمل ... البيان التغيير لان معناه اي معنى البيان قال
فلا يراد غيره اقول فان قيل اذا لم ... بعض ... المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه واما التقرير فيستفاد من دلالة النص كما صرح به في بعض كتب الاصول
قال ... اقول ... انما يشترط المقارنة في المخصص الاول كما سبق في مباحث تخصيص العام على ان قولهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس يجوز ان يكون من قبيل المشاكلة
واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين قال الشارح في حواشي شرح المختصر ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في موضع الاستثناء لا في لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب
ما ذكره من ان علماء الامصار ... على المنقطع الا عند تعذر المتصل ان آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من شعب عنان الفرس صريح في ما تحقيق ذلك
في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء وانت خبير بانه مخالف لما قال بلا نزاع فتدبر قال وفيه بحث اذا اراد الافلان استثني منه آه اقول تحقيق مراد المصنف ان صاحب المذهب الاول لما جعل الاستثناء
قرينة على ارادة السبعة بالعشرة لم يفهم عنده السبعة منها قبل الاستثناء اذ لا يفهم من المجاز المعنى المجازي قبل القرينة فالنصف انما فهم من اطلاق الجارية لا بعد الاستثناء بالنصف والاستثناء بعده يلزم استثناء النصف
من النصف الى التسلسل والاشكال في رجوع الضمير لانه انما يرجع قبل تمام الكلام وتعيين ارادة النصف وبهذا ظهر اندفاع البحثين وعدم الحاجة الى الضمير الى الاستخدام واما المثال الذي اورده الشارح فليس مما نحن
فيه اصلا لان الاستثناء فيه بعد القرينة وانفهام المعنى المجازي فشتان ما بينهما فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال لتخصيص ان لمنع كونه دليلا آه اقول فيه بحث لان الاحتمال الناشي
لدلالة الدليل انما هو الاحتمال الناشي عن دليل كما سبق في اوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك وقوله وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد ضعيف وقوله لجواز ان يعدل
عن الاصل الى آخره ضعيف منه لان من ابحظ ما في علم الاعراب نظيره ان قوله الا حمارا مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف كما ذكره الشارح فيما بين ولما قطعيا على ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فعلم من هذا
التقرير ان الالائق بالشارح ان لا يتعرض على المصنف بل توجه كلامه ويذكر ما ذكره بقوله والاوجه ان يقال آه في توجيهه قال لفتقر الى مستثنى منه عام مناسب آه اقول بان تقدر في الاول شيئا من الاشياء وفي الثاني
في حال من الاحوال وفي الثالث اصلا قال واما الحمل فليس بمستقيم آه اقول هو ما صلاح المقصود دفع التناقض واثبات المذهب الثالث فانه اذا كانت المفردات حتى العشرة مستعملة في معانيها الافرادية
واريد بالمركب معنى السبعة يندفع التناقض لكن يكون هذا غير المذهب الثالث لا اثباته والمقصود واما قوله في التزييد فاما ان يراد بالعشرة افراد او بحكم باثباتها بعد ما صرح اولا بان المقصود دفع التناقض وان القول بكون
المركب موضوعا للباقي وصفا كليا ليس بما يكفي على ان عشرة ... ويراد سبعة افراد بعد ما صرح ثانيا بان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فمجرد فرض للابطال فلا يرد على ذلك التقرير اشكال قال

بل التحقیق فی ہذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین اہ **اقول** اراد بہ مولانا عضد الملۃ والدین رحمہ اللہ لکن الشارح قال فی حواشی شرح المختصر وانا اقول ما ذکرہ المحقق من حقیقۃ الحال اعتراف بصحۃ المذہب الثالث ورجوع الیہ من حیث لا یدری وبیانہ ان المرکب سواء جعل حقیقۃ فی المعنی الذی وقع الاسناد الیہ او مجازا لا یمکن ان یراد بمفرداتہ من الاستعمال فی معنی لیکون لفظ العشرۃ مستعملا فی کمال معناہا والحکم بعد اخراج الثلثۃ والا لزم التناقض او کون العشرۃ مجازا عن السبعۃ فلیتامل **قال** لان العشرۃ التی اخرجت منہا الثلثۃ عشرۃ **اقول** ان قیل ہذہ المقدمۃ ممنوعۃ کیف والثلثۃ اذا اخرجت عن العشرۃ لا تبقی عشرۃ بل تصیر سبعۃ قلنا القید خارج عن المقید فالعشرۃ المقیدۃ بخروج الثلثۃ عنہا عشرۃ لا سبعۃ لان الاعداد انواع متباینۃ فان قیل ما ذکرتہ یقتضی ان لا یصح الحمل فی قولنا السبعۃ عشرۃ خرجت عنہا ثلثۃ قلنا المحمول ہہنا مجموع عشرۃ الا ثلثۃ ارید بہ السبعۃ مجازا والکلام فی العشرۃ المقیدۃ وظاہر ان المجموع غیر العشرۃ المقیدۃ فتدبر **قال** فان قلنا ہذا الترکیب حقیقۃ الی قولہ ہو المذہب الاول **اقول** فان قیل ضمیر کان فی کان مجازا راجع الی ہذا الترکیب یکون المجاز ہذا الترکیب ہو لیس المذہب الاول لان المجاز فیہ العشرۃ والا ثلثۃ قرینۃ لقوانا لما کانت القرینۃ لفظیۃ والمفہوم المعنی المجازی من العشرۃ بدون القرینۃ صح ان یقال المجاز ہو المجموع باعتبار ان المعنی المجازی انما یفہم منہ لوجود ما قال بعض المحققین لا دلالۃ للفظ اذا فہم منہ المعنی بالقرینۃ بل الدال المجموع **قال** حسب التقسیم **اقول** الحسب تکسیر [illegible] وفی بعض النسخ حسنت ہو الملاک وہو المراد من تہلک معہا فی جہاد الیتیم من تمیمۃ بسبب عبدہ ودلالۃ وفی بعض النسخ تہم [illegible] **قال** المستغرق مثلہ او غیرہ **اقول** [illegible] **قال** ثم انت بعد ذلک خبیر اہ **اقول** قد یسقط القول [illegible] الشرح المحقق [illegible] **قال** وقد عرفت ما فیہ انہ لا اصالۃ [illegible] الذہبین **اقول** اراد الی قولہ فیما سبق وفیہ نظر لان جمہور القائلین بالمذہب الثانی کابن الحاجب وغیرہ اہ [illegible] **اقول** فی کل واحد من القسمین یحصل علی سبیل الاشتراک اللفظی **قال** لعضہم ای التفصیل **اقول** ہو انہ ان ثبت استقلال الثانیۃ عن الاولی فی الافراد ایضا [illegible] والا فالجمیع **قال** ومن ہہنا من مذہب الشافعی فی الاحکام **اقول** لما کان ظاہر قول المصنف فی آیۃ القذف بقطع الکشاف قولہ مشعرا بانہ صرح فی تفسیر الآیۃ الکریمۃ بذلک وفیہ بالبسیس کذلک بل رفع الاستدلال علی ذلک مذہب ابیہ فی الاحکام الواقعۃ فیما یتعلق بحد القذف کما یدل علیہ قولہ الآتی ووجہ الاستدلال انہ قیل شہادۃ المحدود اہ **قال** فیہ بحث اذ لا نزاع لاحد فی ان قولہ تعالی ولا تقبلوا الی قولہ لان الحد تمل بلزم اہ **اقول** جوابہ ان البسیس ما ذکرہ بل عقوبۃ مقدرۃ حقانیۃ کما ذکر فی الہدایۃ وغیرہ وعدم قبول الشہادۃ وان لم یصلح لان یکون حد العدم التقدیر فیہ یصلح لان یکون تتمۃ للحد وتکملالہ باعتبار استلزامہ المعنی العقوبۃ اذ کم من نفس لا یبالی من ضرب کما یتالم بعدم قبول شہادۃ ولو سلم ان الحد ما ذکرہ لکن المراد بعدم قبول الشہادۃ لیس العدم المطلق السکوت عند الشہادۃ بل رد الشہادۃ والتصریح بعدم قبولہا ولہذا خوطب الآیۃ **قال** لمعہ خلافا للبعض **اقول** یعنی غیر المعتزلۃ منہم صرح المحقق فی شرح المختصر **قال** وکذا نسخ التلاوۃ فقط لان المتعارف النسخ اہ **اقول** یعنی ان نسخ التلاوۃ سواء کان بمعنی منسوخیتہا او بمعنی ناسخیتہا ناسخیۃ دلیل التلاوۃ خارج عن التعریف اما الاول فلان المتعارف النسخ بمعنی الناسخیۃ فکیف یصح ان یتناول النسخ التلاوۃ بمعنی منسوخیتہا واما الثانی فلان المتعارف النسخ المتعلق بالاحکام والتلاوۃ لیست بحکم وفیہ بحث لان معنی نسخ التلاوۃ کما سیاتی نسخ الاحکام المتعلقۃ بالتلاوۃ کجواز الصلوۃ وحرمۃ القراءۃ [illegible] قال الشارح فی حواشی شرح المختصر اعلم ان شیئا من التعریفات لا یتناول نسخ التلاوۃ الا ان یقال انہ عبارۃ عن نسخ الاحکام المتعلقۃ بنفس النظم کجواز الصلوۃ وحرمۃ القراءۃ [illegible] **قال** لکن لا یخفی [illegible] **اقول** یمکن التوفیق [illegible] ذلک القول بعدم القائل بالفصل بین تابید وبین موسی [illegible] **قال** [illegible] **اقول** [illegible] [illegible] التابید [illegible] **قال** [illegible] فیہ بحث لان المنافاۃ [illegible] ولہذا کان الامر حقیقۃ شرعیۃ فی الایجاب [illegible] والجواب عن قولہ کما یقال صم غدا ثم ینسخ قبلہ [illegible] یموت قبل غد ہو ان کلا منہما قیاس مع الفارق اما الاول فہو انہ [illegible] التابید المستلزم للبداء بخلاف ما نحن [illegible] الثانی فہو ان التکلیف مقید بالحیاۃ عقلا [illegible] صرح المحقق فی شرح المختصر **قال** انما لزم لو کان حکما شرعیا **اقول** [illegible] حکما شرعیا لتجدد وافلا وجہ لانکار کون التحریم حکما شرعیا فتدبر **قال** یجوز ان لا یعلم الراوی ذلک النص **اقول** فیہ علیہ اذا لم یعلم الراوی خبرا فلا یکون راجحا لکون مرجوحا لوکان لہ معارض راجح من جہۃ اخری کونہ مشہورا لان النص الذی یستند الیہ الاجماع اذا کان نصا فی معناہ او مفسرا او محکما او دالا علیہ بعبارتہ یکون حجۃ علی النص المخالف للاجماع اذا کان ظاہرا فی معناہ او دالا علیہ باشارتہ او دلالتہ او اقتضائہ علی تقریر ما سبق فی بحث التعارض **قال** لقوا الملقین **قال** ہو الیہ حجب الیقین اہ **اقول** لجواز ان یکون ثابتا بالوحی الغیر المتلو ثم نسخ تلاوتہ دون حکمہ کما مر **قال** تنظر نسخۃ ناسخۃ **اقول** الا ان یقال ہذا اعنی المقول السابق کالتوجیہ لسالف الکعبۃ قبل التوجہ الی بیت المقدس [illegible] القول المنفی [illegible] الیقین [illegible] التعلق بحجیۃ النسخ [illegible] مقابل للنسخ حیث قال تعالی ما ننسخ من آیۃ او ننسہا الآیۃ **قال** النص وان کان [illegible] **اقول** کانہ اراد بالحکم الاثبات [illegible] الحکم الشرعی والمنع من جعل الایجاب من الحکم **قال** فیہ بحث **اقول** [illegible] الاشہاد [illegible] الایجاب [illegible] لکن [illegible] اذا لا اداء [illegible] علیہ ان یشہد رجلین او رجلا وامرأتین لا یجوز للشہید [illegible] ان یکون عند الشہود ثم ان الغرض فی الاشہاد علی العقد لیس الا الارتباط عند التجاحد فیقتضی الاعانۃ استشہاد الشاہدین من الرجل والمرأتین علی العقد عند الحاکم والزام الحکم واذا کان کذلک فظاہر اللفظ یقتضی الایجاب لانہ امر وامر اللہ للوجوب فقد الزم اللہ تعالی الحاکم الحکم بالعدد المذکور کقولہ تعالی فاجلدوہم ثمانین جلدۃ وقولہ تعالی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ ولم یجز الاقتصار علی الاقل کذلک العدد المذکور للشہادۃ کذا قال ابو بکر الرازی فی احکام القرآن فظہر صحۃ قول المصنف لم یکن حلالا فالوجوب جعل ما امر اللہ وان النص علی تقدیر افادتہ انحصار الاشہاد فی النوعین ینفی صحۃ الحکم بالشاہد والیمین وبہذا یندفع قولہ الآتی نعایتہ الدلالۃ علی انحصار الاشہاد فی النوعین واما قولہ علی ان ہذا الا فی التداین اہ فمدفوع بان خصوص التداین غیر معتبر باتفاق بیننا وبین الشافعیۃ بل ہذا النصاب من الشہادۃ معتبر عند الشافعی فی الاموال مطلقا دون ما عداہا وفیما عدا الحدود والقصاص عندنا وقد عرفت ان الغرض من الاشہاد علی العقد سابقا الاشہاد علیہ عند الحکم والزام الحکم فہذا النصاب فیقتضی بالضرورۃ عدم صحۃ الفصل بغیر ذلک **قال** والقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون واجبا اہ **اقول** فیہ بحث لان ما ذکرہ المثال لشیء فی الشرع فالمفہوم من حیث ہو فی شیء ان یکون تارکہ فیہ آثما بالنظر الیہ لا بالنظر الی الغیر فقولہ کما فی ترک الفاتحۃ قیاس مع الفارق وان وجوبہما انما ہو فی الصلوۃ وتارکہا فیہا آثم لا لغیرہا **قال** ومنہا ذکرہ من البیان نظر اہ **اقول** الظاہر ان مراد المصنف بالعقلی ما یتبادر عند الاطلاق وہو الذی لا یشوبہ وہم ولا یکون فیہ مدخل فقولہ العقلی قد یکون ظنیا فلو سلم تقسیمہ للنفی فلا یلمس ان المنع افادۃ الاجماع فی تلک الصورۃ القطعیۃ ومنع انعقاد الاجماع فی تفضیل الصحابۃ بعضہم علی بعض بناء علی کثرۃ المخالفین وکذا الحال فی کثیر من الاعتقادیات واما قولہ واما الحسی الاستقبالی آہ فجوابہ بتقییم ما تقرر لکن المصنف فان اجماعہم علی ذلک الامر لا یعلم من انہ اجماع علی ذلک الامر من حیث کثرۃ الرواۃ من مخبر صادق [illegible]

علی الغیبات فلا یکون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة **قال** علی انه کان المناسب ان یقول آه **اقول** یعنی اذا ذکر لفظ الادنی اقتضی ان یذکر فیما قبله امر ان یصاعده ادلوله سابق علی الکل وقد دل ههنا علی ملک الامر بلفظ اعم
فاقتضی ان یکون العبارة کما ذکره ولکن اذا عرف البحث عن ظاهره واول بالجمیع باعتبار دلالة اللام علی جنس فیه حتی الکثرة لا یرد علیه شیء **قال** المعاظم یجعل سکوته دلیل الموافقة آه **اقول** وهی لم یجعل عمر رضی الله عنه
سکوت علی رضی الله عنه دلیل الموافقة لبعض الصحابة وجوز علی السکوت مع ان الحق عنده خلاف ما قالوا **قال** روی ان امراة غاب عنها زوجها آه **اقول** هکذا نقل صاحب الکشف وهو موافق لروایة البخاری وسلم حیث
قال استشار عمر رض فی املاص المراة فقال المغیرة بن شعبة رض قضی فیه بغرة عبد او امراة فقال ائتنی بمن یشهد معک فشهد محمد بن سلمة رضی الله عنه فی حادثة اخری ولهذا لم یورده
الشارح صریحا قوله فاستحضر العباس ای عرض ان اظهر لها تخصمه وهو سواد الانسان القائم المتراءی من بعید والاملاص الازلاق یقال املقت المراة جنینها ای زلقت واسقطته قبل وقت الولادة **قال**
کاعتقاد حقیة کل مجتهد **اقول** فانه اذا اعتقد ذلک لزم ان یسکت فلا یدل ذلک علی القبول وهو بمجرد هذا الاعتقاد لا بد من اهل البدعة لا یعتد به فی انعقاد الاجماع فلیتامل **قال** وهو یدخل النقص علی الجمیع
آه **اقول** اعلم ان الصحابة رضوان الله علیهم اختلفوا فی کیفیة القسمة اذا ازداد سهام الفرائض علی اصلها فادخل علی ابها النقصان اذا ماتت امراة ترکت زوجا واما واختا لاب وام فان سهم الزوج النصف
وسهم الاخت ایضا النصف وسهم الام الثلث والمسئلة من ستة وظاهر انها تضیق من هذه السهام فذهب ابن عباس رض الی ان النقصان یدخل فی سهم من هو اسوء حالا کالاخت لاب وام ولاب والبنات
وبنات الابن فیجعل للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنین وللاخت الباقی فانه یقول لم یجعل الله فی مال نصفین وثلثا فاذا ذهب هذا بالنصف وهذا بالنصف فاین موضع الثلث وذهب الجمهور الی العول
وهو ان تزاد علی اصل المسئلة من سهام فروضها اذا ضاق الاصل عن فروض من فرضه مثلا الستة فی هذه المسئلة تعول الی ثمانیة فیجعل للزوج النصف وهو الثلثة وللاخت نصفها ایضا وللام الثلث وهو الاثنان
لانهم استووا فی سبب الاستحقاق وذلک یوجب المساواة فی الاستحقاق فیاخذ کل واحد جمیع حقه ان اتسع المحل ویضرب بجمیع حقه عند ضیق المحل کالقران فی الشرکة **قال** ولا یخفی ان اشتراط مضی مدة
التامل آه **اقول** دفع لقول المص ولما اشترط مضی مدة التامل لم یرد الشبهة وحاصله ان الشبهة انما لا ترد اذا اقتصر علی قوله وقد یکون للتامل ولم یذکر معه فی المتن لفظ وغیره وفی الشرح ای
یکون السکوت للتامل وغیره من الاسباب المانعة للاظهار **قال** المص وعند البعض المقاسمة **اقول** هی ان یجعل الجد فی القسمة کاحد الاخوة **قال** القرن والرتق **اقول** القرن بسکون الراء عظم یکون
فی فرج المراة والرتق بفتح التاء مصدر قولک امراة رتقاء بینة الرتق لا یستطاع جماعها لانسداد ذلک الموضع کذا فی الصحاح **قال** ثم التفصیل الذی ذکره صاحب الاحکام آه **اقول** هذا رد لقول المص
فاعلم ان التفصیل الذی اختاره بعض المتاخرین کلام غیر مفید وقوله وادعاء المخصص آه رد لقوله لکن یدعی آه فان قیل مراد المص ان الاکتفاء بهذا القدر من التفصیل لا یفید فائدة مقیدا بها بحیث لا یبقی للخصم مجال المناقشة
بل لا بد من بیان ضابطة یعرف بها ان القول الثالث فی ای موضع رافع لما اتفق علیه القولان حتی لا یصح وفی ای موضع لا یرفعه حتی لا یصح وبینهما بما حاصله ان القولین ان اشترکا فی حکم واحد شرعی سواء تعلق بمحل
واحد اولا کان القول الثالث المنافی لذلک الحکم مستلزما لابطال الاجماع والا فلا قلنا نعم مراد المص ذلک لکنه لم یتم کما سیظهر من تحریر الشارح النحریر **قال** اذ لا یتم ثبوت احد الشمولین بالاجماع آه **اقول** ارادوا
بالشمولین کون حصة الام ثلث الکل فی المسئلتین وکون حصتها ثلث الباقی فیهما **قال** کیف وقد یعید وقد انه لا شیء من الشمولین **اقول** اراد بالشیء معنی الواحد فیکون موافقا لقوله السابق لا یتم احد الشمولین آه
لا یخالف افاده **قال** کیف یصدق احدهما واجبة اجماعا **اقول** توضیحه ان الوجوب اجماعا لو کان احدی الطهارتین علی الاطلاق لم یتعین الوجوب فی واحد من المذهبین وهو باطل اتفاقا **قال** رب مغالطة **اقول**
اراد به التنبیه علی منشأ الغلط فان ما ذکره مغلطة من قبیل اشتباه العارض بالمعروض فان عبر الامرین اللذین احدهما غسل المخرج والثانی غسل الاعضاء بمفهوم شامل لهما وعرض لهما علی البدل وهو احد الطهارتین ویکون تعلق حکم
وهو الوجوب به ای المفهوم فی کل من القولین ای قول ابی حنیفة وقول الشافعی باعتبار فرد آخر فان تعلق الوجوب به علی قول ابی حنیفة رحمه الله باعتبار غسل الاعضاء وعلی قول الشافعی رحمه الله باعتبار غسل المخرج
قال وهو الاول هو ان یکون حکما متعلقا بمحل واحد آه **اقول** یعنی ان المختلف فیه ان کان حکما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد یظهر اشتراکهما فی حکم واحد شرعی فیبطل الثالث کما فی کل واحد من مسئلة العدة
ومسئلة الجد مع الاخوة فان القولین فی الاولی یشترکان فی ان الاکتفاء بالاشهر قبل الوضع غیر جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل الاجماع وفی الثانیة فی ان حرمان الجد غیر جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل له ایضا
وقد یکون القولان بحیث لا یظهر اشتراکهما فی حکم واحد شرعی لکن یمکن ان یخرج منهما شیئان احدهما اشتراک فی حکم شرعی والآخر افتراق بین امرین فهذا الافتراق ان کان ایضا ما حکم به الشرع کما فی مسئلة ذات الزوجین فالقول
الثالث باطل مطلقا لانه مبطل للاجماع لان القولین حینئذ یشترکان فی حکم واحد من الحکمین الشرعیین احدهما ثبوت النسب له لا من احدهما والآخر ان الثبوت من احدهما ینافی الثبوت من الآخر فالقول الثالث سواء کان
قولا بشمول الوجود او بشمول العدم یکون باطلا لابطاله الاجماع وان لم یکن الافتراق مما حکم به الشرع فالقول الثالث ان کان بشمول العدم کان باطلا لابطاله الاجماع السابق وان کان قولا بشمول الوجود لم یکن باطلا لعدم ابطاله الاجماع
ولزم من هذا ای من تقریر الکلام علی الوجه المذکور ان حکم المص بانه اذا اشترک القولان آه لیس علی اطلاقه بل مقید بما اذا ظهر اشتراک القولین فی حکم واحد شرعی ولا یکون ثمة افتراق او یکون وکان مما حکم به الشرع او لم یحکم به لکن
کان القول الثالث قولا بشمول العدم بل یجب ان یفهم هذا المقام **قال** ویجعل هذه المسئلة آه **اقول** یعنی ان المص لما قال اولا لا بد من ضابطة وهو ان القولین الی قوله والا فلا وقال ثانیا فعند ذلک نقول الی قوله من
محل واحد ثم قال بالاول احتمل ان یکون مراده بالاول ان یشترک القولان فی حکم واحد شرعی وبالثانی ان لا یشترکا فیه وان یکون مراده بالاول ان یکون المختلف فیه حکما متعلقا بمحل واحد وبالثانی ان یکون حکما متعلقا باکثر
من محل واحد لکنه لما جعل المسئلتین المذکورتین من القسم الثانی تبین ان المراد بالاول لیس اشتراک القولین فی حکم واحد شرعی وبالثانی عدم اشتراکهما فیه لظهور ان القولین فی تینک المسئلتین یشترکان فی حکم واحد شرعی فلو کان المراد بالثانی
عدم اشتراکهما فیه لما صح التمثیل بهما **قال** الا یخفی انه خارج عن البحث **اقول** انظر انه یخفی لان هاتین المسئلتین لا شک انهما اختلفتا فی الوجه الثالث لوجود المقتضی انتفاء المانع اما الاول فلان ابا حنیفة رض قائل بعدم افادة
الملک فی الملاقیح افادته فی البیع بالشرط والشافعی رح قائل بعدم افادته فیهما فوجد اتفاقهما علی عدم الافادة فی صورة بعینها واما الثانی فلان المانع من خرق لما فیه الاکون الاول مجمعا علیه وهو باطل والا وجب تقیید الوجه الثالث
بکون الشیء من الصورتین غیر مجمع علیه وانتفاء التعلق بینهما وهو ایضا باطل لان لکل منهما تعلقا بالاخری لاشتراکهما فی ان البیع فی کل منهما فاسد شرعی ثمنه واما قوله والبحث هو انه آه فظاهر الاندفاع لان البحث اذا کان مقیدا بکون
القول بالنظر الی الاختلاف فی مسئلة واحدة لخروج بعض الامثلة المذکورة عن البحث لان القول الثالث فیه بالنظر الی الاختلاف فی مسئلتین فیتدبر فانه مستقیم **قال** ومع ذلک فلیست العلة حکما شرعیا آه **اقول** فیه بحث لما سبق فی
تحقیق تعریف الفقه بالعلم بالاحکام الشرعیة آه ان العلة ونحوها من الاحکام الشرعیة وان غاب الشارح لا یلزم ان یجری علی خصوصیة الحکم الا یجوز ان یدرک بالرای والخلاف رد بقول انسا فاته بین الاستنباط وود وخطاب الشارع
وسیجیء تمام تحقیقه فی مباحث الاحکام ان شاء الله تعالی **قال** نعم یمکن ان یقال آه **اقول** تحقیقه ان معنی اتفاقهم علی انه لا یجوز الجنس اتفاقهم علی حل الفصل فظاهر انه حکم شرعی فلا یرد ما یتوهم ان عدم الربوا لیس بحکم شرعی
بل عدم اصلی **قال** فحمل علی ان فیه شبهة **اقول** ای انعقاد الاجماع لکنه لیس بقطعی لتقدم الخلاف فی المسئلة وقد اعترض ان الخلاف السابق یمنع الاجماع اللاحق وهذا القول اورث شبهة فیه **قال** واعترض علیه بانه لا یخرج بعد انقطاع علوه

اقول لان النسخ تبديل وهو لا يكون الا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده وتقرير الجواب ان المعترض ان الرسول عليه السلام نسخ الحكم الثابت بالكتاب والسنة واما الحكم الثابت بالاجتهاد فيجوز نسخه بعده بناء على جواز انعقاد الاجماع [illegible] تعالى مجتهدي عصر ان يجمعوا على احد قولين في مسئلة [illegible] بعض الصحابة بعد ما انعقد اجماع من قبلهم على خلافه غاية ان يلزم كون الحكم عند الله تعالى ما انعقد عليه الاجماع السابق لمصلحة [illegible] الى ان يوفق اهل الاجماع ثم يكون الحكم عنده ما اجمعوا عليه [illegible] النسخ والمنسوخ قال قلنا العموم بالاضافة الى الجنس آه اقول فيه بحث اذ لم يعهد ان من صيغ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء انما يصح اذا ورد الاستثناء في استعمال من يفيد به قوله وسلم فيه بعض بحث [illegible] الجواب بالمنع والتسليم [illegible] عارضته بالمنع على قوله يكفي الاطلاق كيف لا ونزاع الخصم في كفاية الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة [illegible] معنى اي لا تشاقوا الرسول ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فيعم الغير لانه نكرة في سياق النفي فقد بر قال فان قيل السبيل حقيقة آه اقول يعني ان المراد بالسبيل الطريق الحسي حقيقة اتفاقا [illegible] فيحتمل ان يراد به الاجماع وان يراد [illegible] ويكون المعنى يتبع الدليل فيه [illegible] كما يتبعه المؤمنون [illegible] وتقرير الجواب ان الحمل على الاول اولى لاقتضاء الحمل على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل ان كان [illegible] الدليل هو اتباع الذي [illegible] في مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم قال فان قيل [illegible] اقول [illegible] في الجواب عن السؤال الاول [illegible] اتباع المباحات [illegible] سبيل المؤمنين [illegible] اتباع غير سبيلهم [illegible] الاتباع [illegible] الاجماع من الكتاب والسنة والقياس [illegible] سبيل المؤمنين [illegible] الاجماع وتقرير الجواب عن الاول ان غير سبيل المؤمنين [illegible] اتباع سبيل المؤمنين [illegible] الاجماع [illegible] فيه [illegible] قطع النظر عن [illegible] الغير [illegible] الاتباع [illegible] قال [illegible] المساواة اقول [illegible] المساواة [illegible] القياس [illegible] اقول قال [illegible] الاصل آه اقول [illegible] المساواة [illegible] القياس [illegible] الاجماع [illegible] فخر الاسلام [illegible]

[illegible] القياس [illegible] الاصل والفرع [illegible] الحكم [illegible] فخر الاسلام [illegible] ثبوت [illegible] الحكم [illegible] في الفرع [illegible] المساواة المذكورة [illegible] حكم الاصل [illegible] الحكم للفرع [illegible] العلة [illegible] قال لا انتقال آه اقول [illegible] قال [illegible] اقول الانتقال [illegible] اقول الجواب [illegible] الاصل والفرع [illegible] التعدية [illegible] الاصل [illegible] الحكم من الاصل الى الفرع فان [illegible] قال ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما آه اقول يعني ان ركن القياس [illegible] النص [illegible] الفرع قال وهذا صريح

اقول يعني قوله ركن القياس ما جعل علما [illegible] فخر الاسلام اشارة الى ان القياس هو تعليل [illegible] النصوص [illegible] القياس [illegible] التعليل [illegible] العلة [illegible] قال وهذا تحقيق [illegible] اقول يعني ان [illegible] ركن القياس ما جعل علما [illegible] ابن الحاجب [illegible] على هذا التقدير [illegible] فخر الاسلام [illegible] تعليل النصوص [illegible] اشارة الى ان القياس هو التعليل [illegible] تعيين العلة في الاصل [illegible] قال وفيه نظر [illegible] اقول الجواب [illegible] العلة الحقيقية التي لا يمكن تخلف [illegible] قال وقد سبق [illegible] اقول [illegible] قال [illegible] اقول [illegible]

... [illegible] ... الأمر بالتكرار كما سبق في مباحث الأمر بمعناه فعلوا اعتبار لو الأمور [illegible] قال على تقدير عدم العموم اشارة الى هذا قال وجواز ذلك الى آخره **اقول** هذا جواب عن قوله

[illegible] فلا دلالة على الجواز بغير سماع **قال** فيه نظر لا ان القطع [illegible] **قول** [illegible] وان الكلام مبني على الاحكام الشرعية التي [illegible] بالادلة الظنية فان هذا من الاحكام [illegible]

[illegible] المفيدة لليقين [illegible] **قال** ولا يبعد ان يجعل من الادلة **اقول** هذا يفيد [illegible] **قال** [illegible] على التمسك [illegible] **اقول**

[illegible] اثبات اللغة بالقياس على التمسك بالآية [illegible] القياس الشرعي [illegible] حجية القياس اللغوي [illegible]

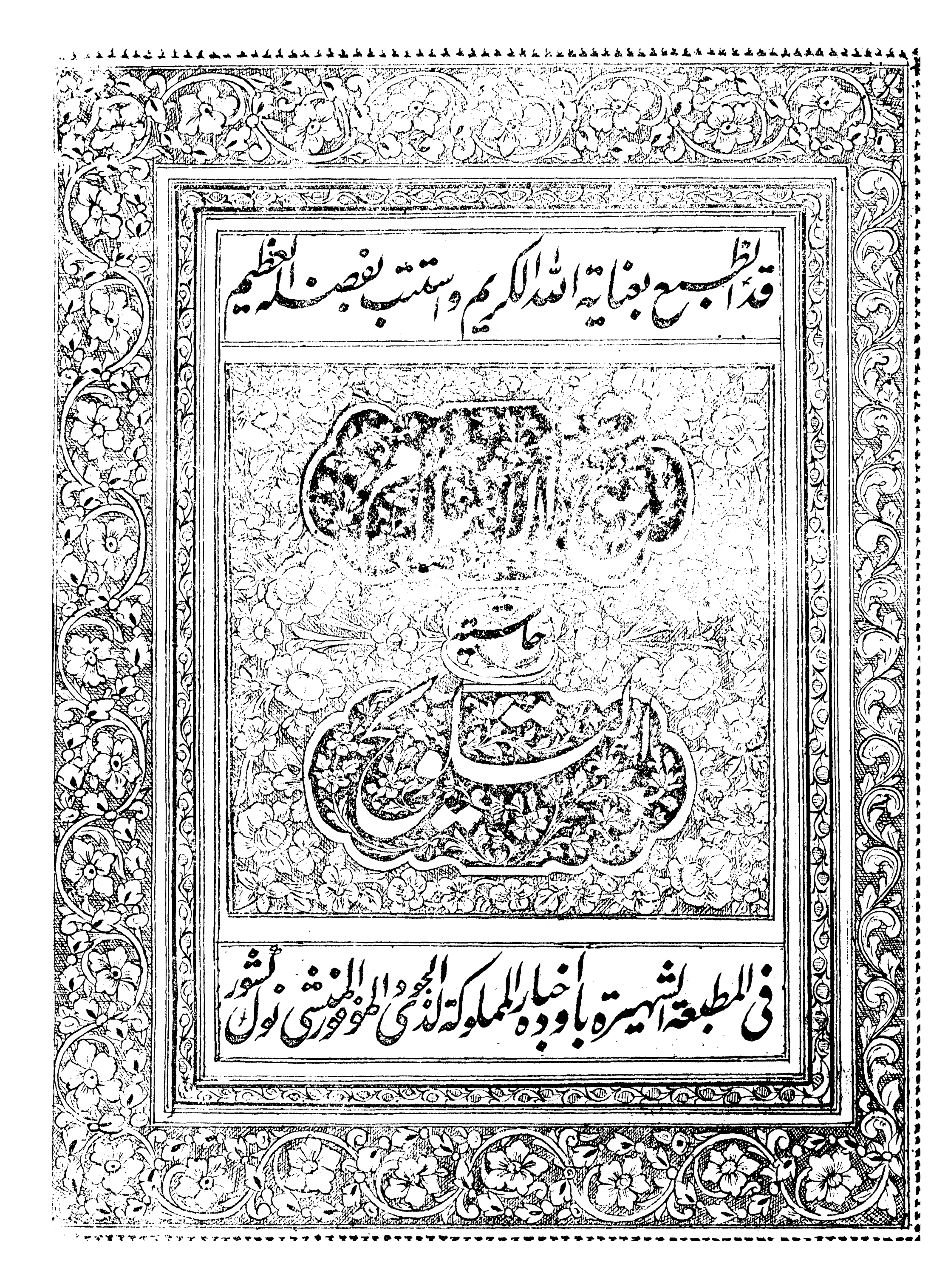
[illegible] **قال** التحقيق ان هذا الى آخره **اقول** هذا جواب عن البحث [illegible] **قال** وفيه نظر **اقول** [illegible] تجويز تعبير القياس [illegible]

[illegible] **قال** [illegible] **اقول** [illegible]

[illegible]

خاتمة الطبع [illegible] الحاشية [illegible] التلويح [illegible] التوضيح [illegible] التنقيح [illegible] حاشية [illegible]

[illegible] نولكشور [illegible] بالفرح والسرور


قد طبع بعناية الله الكريم واستكتب بفضله العظيم
حاشية
فی المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذی الجود والطول المنشی نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله احكم بكتابه اصول الشريعة هذه العبارة الوثيقة يحتمل وجوها انيقة احدها ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية بان يعتبر
تشبيه الشريعة بشجرة ذات اصول وفروع فاثبات الاصول والفروع لها تخييل والاحكام والرفع ترشيح ثانيها ان يراد بالاصول الاعتقاديات
وبالفروع العمليات ثم معنى رفع الفروع بالخطاب اظهارها عند اولى الابصار وجعلها بمنزلة الاشياء المرفوعة التي يدركها اولوا الانظار واما احكام الاصول
وتثبيتها بالكتاب فوجهه ان بعض الاعتقاديات كمسألة الرؤية وعذاب القبر والمعاد الجسماني لا تثبت الا بالنقل المنتهي المتعالي الى القرآن الكريم
البرهان وبعضها وان ثبت بالعقل لكن تأييده وتوثيقه به اليق ثالثها ان يحمل على التجوز او النقل اصول اشتهر على علم الاصول وفروعها على الفقه ومعنى
الرفع على ما مر اما وجه احكام الاصول بالكتاب فهو ان كثيرا من مباديه مقررة فيه مثل ان القياس او الاجماع حجة والباقي من مسائله وان
استندت الى العربية لكن تأيدت بتأييد القرآن مثل كون الامر للوجوب مستنبط من اللغة لكنه مستفاد ايضا من الآيات الكريمة الدالة على الوعد
والوعيد باعتبار الامتثال للاوامر والامتناع عنها رابعها ان يجعل الاصول عبارة الشرع والفروع عن احكامه المنتزعة عنها فان اريد الادلة الاجمالية
التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فيخدشه انه يلزم منه احكام الكتاب بنفسه وذلك غير جائز ووجه الدفع ان بعض الآيات محكم بالآخر
فلا محذور فيه وان اريد الادلة التفصيلية المنصوبة على مسائل الفقهية الجزئية فاحكامها باعتبار رجوعها بالآخرة اليه كما لا يخفى وقد يجعل الكلام من قبيل
الاستعارة التمثيلية بتشبيه الاحكام اساس الشريعة ورفع فروعها باحكام اصول الشجرة ورفع فروعها ويرد عليه ان مبنى التمثيل على ترك المشبه و
تناسي التشبيه بالكلية في الكلام ولواحقه وتفرعاته وقد صرح هذا الجاعل بان المراد بالكلمة الباقية الشريعة فيلزم الاشعار في لواحق الكلام بتشبيه
الشريعة بالشجرة مع ان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة وهي ان يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه والاحكام بحسب الحقيقة متناول التقوية
المعنوية ايضا على ما يشعر به عبارة الاساس والاصل شامل للدليل ايضا على مذهب المصنف وقد يرد هذا الجعل بان القوم صرحوا بانه يمتنع ادنى
تغيير في الامثال معللين بانها يخرج بسبب التغيير عن الاستعارة ولا شك ان الاحكام بالكتاب والرفع بالخطاب ليس من حال المشبه به انتهى اقول

بل نقول المناسب ان يذكر اصول الشجرة دون اصول الشرائع وفيه بحث لانه لا يدخل بالكتاب او بالخطاب او الشريعة في الاستعارة بل
من قبيل التجريد اعني بما يناسب المشبه الا يرى ان الشارح جعل القرينة الرابعة في خطبة المتن اعني وفي حلية الصلوة آه من التمثيل ثم وجه تخصيص الاحكام
بالكتاب ورفع الفروع بالخطاب ان الاحكام بواسطة الاعجاز الثابت للكتاب اي القرآن فقط واما رفع الفروع فبمطلق الخطاب المتناول
لغيره ثم وجه تخصيص الاصول بالكتاب والفروع بالخطاب ان الاصل مقدم على الفرع كما ان صفة المكتوبية في اللوح سابقة على الخطابية ولوالى
ملك **قوله** الحنفية اي المستقيمة المائلة عن الاعوجاج مأخوذة عن الحنف اي الميل والتاء للمبالغة او التانيث باعتبار انها صفة لموصوف مقدر
مثل الملة والسمحة الجواد ووصف الملة به نظرا الى ان ليس فيها التكاليف الشاقة التي في بعض الاديان المنافية والمراد بالبيضاء النقية عن شبه الشك
وريب الارتياب او الطريقة التي يهتدي بنورها السالكون او الطريقة الظاهرة الواضحة ففي العبارة تلميح الى قوله عليه الصلوة والسلام بعثت بالملة الحنيفية
السمحة السهلة البيضاء **قوله** ضحت كلمته آه الكلمة هي الشريعة او كلمة التوحيد المشتملة على الاعتقاديات والعمليات ثم الكلام يحتمل التمثيل بان شبه
حال الكلمة في احكام اصولها وعلو فروعها بحال شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها عال بالايجال قصر شيد فانه خلاف المتبادر من عبارة الكتاب ويحتمل
الاستعارة المصرحة بان يعتبر استعارة رسوخ الاساس لوثوق الاعتقاديات التي هي اصول الكلمة على حدة واستعارة شموخ البناء لرفعة العمليات على
الانفراد فان قيل الغاية والمعنا واحد اما اذا اريد بالكلمة الشريعة فالامر ظاهر واما اذا اريد بها كلمة التوحيد فلان المقصد تشبيها تعميم الكلمة من الاعتقاديات والعمليات
التي عبر بها عن الشريعة قلنا يعتبر في الرسوخ والشموخ زيادة ليست في الاحكام والرفع باعتبار التقييد بقوله كشجرة آه فان ذلك زائد على الفهم مما سبق
فاندفع ما يتوهم من التكرار لفظا والمعنا بحسب نفس الامر والغاية بالنظر الى علمنا او المراد بالمعنا احكام علم الاصول ورفع علم الفقه لعلو احكام الادلة الشرعية الدالة على الاعتقاد
ورفع ما يدل على العمليات والمراد بالغاية رسوخ نفس الاعتقاد ورفعة العمل **قوله** او قد آه صلة بعد صلة على ما جوزه الشارح في شرح الكشاف ولم يعطفه على احكم
اشعارا بان كلا من المعطوفين مستقل في استجاب الحمد المشكوة الكوة الغير النافذة استعيرت لفم النبي عليه السلام وانما صح اضافتها الى مطلق
السنة باعتبار ان مظاهرها المتفق على حجية اقواله المشبهة بالسراج في الاضاءة او استعيرت لذاته الانور صلى الله عليه وسلم اذ لا شك ان كل واحد من
افعاله واقواله شبيه بالسراج الكائن في الكوة لاشتمالها على الانوار التي يشاهدها اولو الابصار او جعله مشكوة السنة من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به او اعتبر السنة
استعارة بالكناية والمشكوة تخييلا **قوله** قياسا ومنهاجا لقد احسن قدس سره حيث لم يجعل للقياس فقرة على حدة بل ادرج القياس والاجماع في
فقرة واحدة لانه ليس اصلا مستقلا عند المحققين **قوله** معوانا وظهيرا في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فتقديمه عليه من قبيل التتميم
لا الترقي او للسجع وانتصابهما على المفعولية لتضمين على الارسال معنى الجعل او على الحالية **قوله** والذين اتبعوهم عطف على قوله من التزم لانه اعتبر
فيه الاوصاف الثلثة التي هي الالتزام والاعتصام والاغتنام وتلك لا يوجد الا في الصحابة والمهاجرين والانصار كناية عنهم فيتم بيان من
التزم بهما والمراد بقوله والذين آه التابعون ومن تبعهم **قوله** وبعد فان آه لقائل ان يقول الواو غير ظاهر فان الكلام السابق لانشاء الحمد والصلوة
والاحق اخبار قطعا فيلزم عطف الخبر على الانشاء فيما لا محل له من الاعراب وهو خلاف ما عليه الجمهور فلا يجوز العطف عند الجمهور وان جوزه بعض
النحاة على ما ذكره صاحب المغني ويمكن ان يقع جملة الحمد يحتمل ان يجعل اخبارا على ما ذكروا فان ذلك يستلزم المقصد قطعا اعني انشاء الحمد والاخبار
عن الصلوة وان لم يستلزم انشاء الصلوة بمعنى الدعاء لكنه يستلزم المقصود الاصلي اعني انشاء التعظيم فجملة الصلوة ايضا خبر لكنه الواقع الامر
بالدعاء بالصلوة فليتامل يبقى الكلام من وجهين الاول انه لا جهة للفاء قيل على توهم او تقدير اما في نظم الكلام ويرد على الاخير انه لم يسمع واما بعد
في التركيب لا معنى لاعتبار قرينة لاما ههنا ويمكن ان يقال انه ذكر في كتاب الامالي لابن الشجري قد يجئ كلمة اما من غير تفصيل وتنويع كما في اوائل
الكتب فيكون عطفا على جملة الحمد والصلوة الثاني انه لا معنى بجعل علم الاصول آه بعد الحمد والصلوة فان مضمونه ثابت سواء وجد حمد او لا
والجواب ان المقصد يفيد الاخبار بكونه بعد الحمد والصلوة فان القيود قد يكون قيودا للاخبار والاعلام بمضمون الجمل كما يكون قيودا للمضمون

اشار الى ذلك ابن الحاجب في الايضاح او يراد البعدية بحسب المرتبة **قوله** الجامع بين الخ وذلك لان بعض مسائله مستندة الى العقل كما في
مسائل الامور المبنية على الحسن العقلي ووجوه الترجيح عند تعارض الادلة وبعضها مستنبط من النقل وهو الاكثر ويحتمل ان يريد ان موضوع الفن
بعضه معقول كالقياس والاجماع وبعضه منقول كالكتاب والسنة **قوله** مدارك المحصول المراد بالمدارك اي مواضع الادراك الادلة التفصيلية وبالمحصول
اي ما ينبغي ان يحصل حاصلا الاحكام الشرعية ويمكن ان يحمل الاول على مسائل الشرعية ويراد بالثاني السعادة الاخروية **قوله** اجل ما يتنسم الخ اي يتنسم
من قولهم تنسمت الريح اذا وجدت نسيمها والقبول الاول ريح الصبا فاضافته الى القبول بمعنى المقبولية من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه ويمكن ان يشبه القبول
في الرياض في الملائمة للطباع ففيه استعارة بالكناية فاثبت لها القبول تخييلا كاثبات التنسم لعلم الاصول **قوله** اعز ما يتخذ الخ الاولى بحسب الرواية
والدراية ان يتخذ مبنيا للمفعول من الاتخاذ المتعدي الى مفعولين فالمفعول الثاني عقول العقول اذ العقول الاول جمع العقل بمعنى الملجأ والثاني
جمع العقل بمعنى الادراك **قوله** ما تنتق بها بعد كونه استعارة بالكناية وتخييلا كناية عن عدم تفطن الاذكياء لهذه اللطائف اذ سماع اولي الابصار لها
لازم للتفطن ولوادعا فانها لغاية لطافتها ونهاية حسنها بحيث اذا تفطن لها تفطن لا محالة ان لا يذكرها لصاحب بصيرة فنفي اللازم واريد نفي
الملزوم وقيل في وجه العلاقة ان اكثر العلوم الحقيقية انما يحصل بالسماع عادة ويمكن ان يقع نفي سماع اولي الابصار اشارة الى ان تفطنهم لم ليس معلوم الانتفاء غير محتاج
الى النفي انما المحتاج اليه نفي سماعهم لاحتمال اذا كان تفطنهم معلوم الانتفاء فيكون سماعهم من غيرهم مبنيا ثم فيكون تفطن غير اولي الابصار جائز الوقوع مع امتناع تفطن اولي
الابصار لانا نقول المراد من الكناية [illegible] ما لا يمكن ان يحصل للبشر من غير سماع من غيره كالملك **قوله** لاشتهار الشمس اعلم انه ذكر المحقق الرضي في آخر بحث المفعول المطلق
ومما يشبه ان يكون قياسا [illegible] مصدر يعطف على الجملة بالواو والمراد بالعطف تاكيد المعطوف عليه او تبيينه كما تقول اغتديت ولا اغتدار الغراب اي
ولا اغتديت اغتدار الغراب بل اسرع من ذلك وانما وجب حذف الفعل في هذا المصدر لدلالة المعطوف عليه على الفعل المقدر واغنائه عنه
وقال في بحث حذف خبر المبتدا بان تكرار لا اذا دخلت على الماضي غير الدعاء اغلبي فاندفع ما قيل من انه لا يصح توجيه هذا التركيب بجملة على معنى ولا اشتهر
اشتهار الشمس بل اشد من ذلك فان تكرار لا في مثل هذه الصورة واجب على انه يمكن ان يفرق بين صريح الفعل الماضي وتقديره لقيا انه
لا يناسب في مقام التاكيد العطف كما تقرر في كتب البيان فلذا قيل ان الواو للحال **قوله** مجتازي لما وار النهر المجتاز مصدر بمعنى
السلوك والوقت مقدرا او اسم زمان او مكان والظرف بعده يتعلق به او باعتبار المستفاد منه وعلى الوجه الثاني يجوز ان يكون حالا او بدلا
من المجتاز **قوله** تهوي اليه بكسر الواو اي تسرع اليه اشتياقا من باب ضرب او بفتح الواو من باب علم اي تحبه لكن التعدية بالى
لتضمين معنى الاشتياق وفي الكلام تلميح الى قوله تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم ولذا اجعل قدس سره في الوصف بصيغة
الفعل على خلاف سائر القرائن **قوله** والاكباد الهائمة عليه الظاهر انه من هام بمعنى عطش لا تحير او ذهب في الارض من العشق لان وصف
الاكباد بالعطش دون الآخرين هو المشهور والمناسب ان يحمل اللفظ المحتمل على الاشهر وان كان يلزم على التقادير اعتبار مثل الاقبال
او الحرص او غيرهما مما لم يشتهر وصف الاكباد من جهة كلمة على **قوله** حواليها بفتح اللام مفرد بمعنى الجانب وذكر في الصحاح يقال قعد حوله و
حواليه وحوليه ولا يقول حواليه بكسر اللام **قوله** فرائده سميت الدرة الفاخرة فريدة اما باعتبار انها لا نظير لها او انها كانت منفردة في صدفها
لكنها او انها يجعل مختارة من بين الجواهر بطرف على حدة لكمال جودتها **قوله** اقتحم موارد السهر الخ في هذه القرينة اشارة الى كمال الجد ووفور السعي
في تحصيل هذا المطلب حيث اورد الاقتحام اي الدخول في الشيء من غير روية وتامل في العواقب فاعتبره في مواضع الاستراحة من ازمنة
قوله ظلم الليالي الدياجي اي المظلمة فان الدياجي جمع الديجور اي ذات الظلام لكنه حذف منه الياء لازدواج الهواجر جمع الهاجرة هي نصف النهار
عند اشتداد الحر **قوله** ونلت فاعلا لة الجد اي بازاء جده لا بتقصير او في تقصير فان الشرف شرح المادة من الصبر والغلالة بالضم بقية الشيء
قوله بالتلويح الى الكشف الخ ان كان الاسم المجموع فالامر ظاهر والا فلا خلاف في تعلق الجار بلفظ العلم اي التلويح معناه اللغوي الاصلي كما هو

الشهرة فی الاعلام اللقبیة **قوله** یهتز لادراک اهتزاز العطف ای الجانب کنایة عن الفرح لان الفرحان تحرک جانباه من النشاط **قوله** ینبسط
لاستماعها الحمد احسن قدس سره حیث بالغ فی حسن التوجیهات بان جعل استماعها ای تحصیل سماعها بالتکلف والمشقة باعثاً علی
انبساط الکسلان ازمحصلاً انه اذا سمع اهل الکسالة تلک التوجیهات فی الجملة ینبسط لتمام سماعها کما انه جعل عند سماع التقسیمات طرب
الکسلان ای کامل الحزن لفقد المطلوب ای فی الاصل فاتقد الوالد **قوله** لا یستکشف الخ لا یخفی ان الغرض من معرفة حقائق هذا
الشرح ودقائقه هی المهارة والبراعة المذکورتان فاذا جعلتا شرطین لتلک المعرفة فینبغی ان یعتبر المهارة والبراعة فی الشئ مرات
متفاوتة او یراد بالماهرة والبارع من هو اهل للمهارة والبراعة لکن لا بواسطة الاستکشاف والاطلاع کما یقال للمقتصر فی توجیه قوله تعالی هدی
للمتقین ینبغی انه قدس سره حکم بان المتن فن عظیم واجعل معرفته موقوفة علی هذا الشرح المتوقف معرفة حقائقه ودقائقه علی المهارة
والبراعة فیحتاج الی کتب اخری والجواب ان الحکم بکون الکتاب مغنیاً عما سواه عما فی الاتحقیقی **قوله** وهو الملی الخ ذکر فی النهایة الجزری
الملی بالهمزة الثقة الغنی وقد ملؤ فهو ملی من الملاء والملاءة بالمد وقد اولع الناس فیه بترک الهمزة وتشدید الیاء **قوله** وهو حسبی ونعم الوکیل فان
قیل قد رد هذا الترکیب فی المطول فکیف اورده منها قلنا جوز عطف الانشاء علی الاخبار فی مواضع من کتبه وان مقصوده هناک الرد
علی صاحب التلخیص حیث لم یجوز عاطف الجملتین المختلفتین انشاءً واخباراً **قوله** حال من المستکن الخ المتبادر من هذا الکلام الی
الافهام ان المتعلق الحقیقی للظرف ابتدا ولیس کذلک فان المقصود التبرک فی تصنیف الکتاب کله باسم الله تعالی لا فی مجرد اوله فلذا
کتب قدس سره فی الحاشیة یرید ان الظرف حال عاملها ابتدا اذ المتعلق الحقیقی للباء اعنی متلبساً او متبرکاً قد ترک نسیاً منسیاً والدلالة
علی هذا المعنی صرح بان المفعول هو الکتاب وح لا معنی لجعل الظرف ظرفاً لغواً وههنا ابحاث الاول قدس سره ابتدأ او اصنف ومثله
نظراً الی ان الابتداء عام فی جمیع المواضع وما قیل فی ترجیح التقدیر الثانی من انه یفید تلبس جمیع الفعل بخلاف التقدیر الاول فقد اشار
قدس سره الی دفعه بجعل الظرف حالاً متعلقاً بالتلبس والتبرک فی الکتاب علی ان یکون الباء للمصاحبة الثانی انه جعل الحال
من الاحوال المترادفة دون المتداخلة بان یکون حالاً من الضمیر المنتقل الی الظرف وذلک لرعایة التناسب والتساوی بین
التسمیة والتحمید بقدر الامکان فیکون کلاهما قیداً لفعل واحد علی طریقة متحدة الثالث انه قدس سره بنی الکلام فی شرح التوضیح علی
ما هو المشهور عند الجمهور من جعل التسمیة جزءاً من الکتاب ابتداء له لکن المصنف صرح فی التنقیح بترک التسمیة وجعلها خارجة عن الخطبة
اشارة الی جواز ذلک ایضاً ولا یلزم توافق المتن والشرح فی ذلک الرابع انه قدس سره جوز ان یکون المتعلق الحقیقی للظرف
من الافعال الخاصة مع کونه ظرفاً مستقراً والمشهور عند النحاة ان العامل من الافعال العامة لکن التحقیق جواز کونه من الافعال
الخاصة ایضاً وفی ذلک زیادة بسط اوردنا فی حواشینا علی شرح الکشاف الخامس انه جعل المتعلق الحقیقی نسیاً منسیاً دون
ابتدا والفرق غیر ظاهر فان کلیهما متروکان لفظاً ملحوظان معنی والکل منهما فی اللفظ معمول والجواب ان معمول التبرک قد
یقوم مقامه حتی یعد عاملاً معنویاً فی مقابلة الفعل وشبهه ویقال بانتقال الضمیر الیه بخلاف معمول ابتداء السادس ان ذکر
الکتاب لا یظهر کونه مانعاً عن جعل الظرف لغواً اذ یجوز ان یکون له مفعول بلا واسطة ومفعول بواسطة الباء وعاد لا یلیه مع ان تجدد
معنی بل محصل المعنی جعل التسمیة اول الکتاب اللهم الا ان یقال الواقع فی الاستعمال ذکر احد المفعولین مع اتحاد المعنی الاتی
ان العلامة الزمخشری قال فی المقدمة فی تفسیر قولهم بدأ بالامر وبدأ الامر بالفارسیة آغاز نهاد در کار الا انه قال فی اساس اللغة
بدؤا بفلان قدموه هو المشهور واما المتعدی بنفسه فما یجی بهذا المعنی بقی انه ذکر المحققون من شراح الکشاف ان التقدیر فی حال
التسمیة بمثل ابتداء القراءة بالتسمیة لیفید تلبس ابتداء القراءة بها دون جمیعها وقیل فی التوجیه ان الابتداء المتعدی بنفسه معناه الخلق

والاشتمال واذا عدى بالباء فمعناه ما ذكر في اساس اللغة فذكر الكتاب منصوبا يدل على ان الباء ليست بصلة وفيه ان يخالف ما ذكره المحققون من شراح الكشاف وايضا ذكر صاحب الكشاف في المقدمة ابتدأ الامر بمعنى آغاز نهاد كار را وايضا قال الشارح بعيد هذا الكلام الابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا فليتامل **قوله** من الجملة الاسمية او الفعلية اي الظاهر كونها جملة مستقلة في اداء الحمد من غير كون غيره مقصودا بالافادة وعلى هذا فقوله نحو الحمد لله بيان وتفسير لقوله الجملة الاسمية او الفعلية فلا يرد ان حامدا في المعنى جملة فعلية **قوله** فقد ورد الخ يمكن ان يكون سببا باعثا على رعاية المناسبة بين التسمية والتحميد بان يجعلا حالين جاريين على نهج واحد الا انه كتب قدس سره في الحاشية انه بيان للتناسب الذي حاول رعايته **قوله** لم يبدأ فيه ببسم الله الخ ينبغي ان يعلم انه يحصل في هذه الرواية التوفيق المجرد بقول الحمد لله وبعد الحمد هذا على رواية فالاولى منها ايراد هذه الرواية الثانية اعلم ان الابتر معناه في اللغة مقطوع الذنب وانما استعمله فيهما مع ان الظاهر مقطوع الراس مبالغة في الاعتداد بالتسمية في ابتداء الامور نظرا الى انه يسري نقص من تركها في الابتداء الى الآخر واشارة الى ان النقص ليس بتمام اذ وجود الحيوان بدون الآخر ممكن بخلاف الراس فالمراد بالابتر الناقص في الجملة او لا جزم في الاصل مقطوع اليد فذكر ههنا للاشارة الى فقدان المنافع بالكلية نظرا الى ان اكثر المنافع في الانسان من جهة اليد **قوله** فحاول ان يجعل الخ الترتيب في الذكر يقتضي ان يكون التسوية بين الحمد و التسمية بجعل كل منهما قيدا في الكلام ورعاية المناسبة بينهما بكونهما قيدين مخصوصين اي حالين عن امر على وتيرة واحدة لكن الانسب بلفظ التسوية والمناسبة بينهما ان يكون الامر بالعكس بان يراد بالمناسبة الاتحاد في الجنس وبالتسوية الاتحاد النوعي فيكون في الكلام لف ونشر مشوش **قوله** حالا عنه اي على وجه الظهور بل النصوصية بخلاف ما اذا قال احمد الله فان كونه حالا في مثل هذا الكلام مجرد احتمال نحوي **قوله** الا انه قدم الخ وجه الاستدراك ان المتبادر من النصين التسوية بين الحمد والتسمية من كل وجه فتبادر اي من ذلك هذا الترتيب من تقديم التسمية على التحميد بنيا في ذلك فيخل بما قصده المصنف فلذا استدرك الشارح رحمه الله واشار الى ان المصنف بصدد التسوية ورعاية للمناسبة بقدر الامكان اذ التسوية بدون التقديم لاحدهما من المحالات **قوله** لان النصين الخ لا يخفى انه غير محتاج اليه في تعليل التقديم للتسمية وكانه علة لا يتضمنه الاستدراك بالامن الاخلال بالتسوية ورعاية المناسبة في الجملة او جميع ما ذكر في معرض التعليل علة لما سبق من محاولة ان يجعل التسمية والتحميد قيدين ومن تقديم التسمية **قوله** اذ الابتداء الخ اي الحقيقي كما هو الظاهر من العبارة باحد الامرين يفوت الابتداء الحقيقي بالآخر سواء جعل الباء في كليهما او في احدهما صلة الابتداء او متعلقا بالتلبس والتبرك اذ هذا الابتداء على اي وجه كان ينافي الابتداء بالآخر لكن هذه المنافات على تقدير ان لا يكون البداية بالتسمية في اللسان والابتداء بالحمد في الجنان مثلا بل على تقدير ان يكونا على طريقة واحدة اما استحالة الابتداء بكليهما معا في اللسان او الكتابة فظاهرة واما استحالته بهما في الجنان فلان التوجه التام لا يمكن الى مقصودين بالذات في زمان واحد الا البعض المتجردين من الكمل وليس الكلام معهم **قوله** فيقع الابتداء به حقيقة انما جعل الابتداء بالتسمية حقيقيا لانها عبارة عن المجموع فلا يتحقق الابتداء بها الا بتحقق اجزائها فيكون حقيقيا او نقول لما كان البداية الحقيقية بجزء منها فاطلق الابتداء الحقيقي على المجموع توسعا واعلم انه كتب قدس سره في الحاشية هذا وجه توفيق يجري في كل امر ذي بال والا ففي هذا المقام قد جعلنا الابتداء امرا ممتدا يقع فيه التسمية و التحميد والصلوة وغيرها **قوله** فعمل بالكتاب الوارد فيما اذا اجتمع التسمية والتحميد فلا يتوجه اصلا ما توهم من انه قيل في الكتاب ايضا من انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم اذ لا حمد فيه اصلا وانما قدم التسمية على التحميد في الكتاب نظرا الى انها لمجرد التيمن بخلاف التحميد فانه في نفسه ايضا مقصود **قوله** و ترك العاطف اعترض عليه بان العطف بالواو للافادة لتبعية في الاعراب فقط والجواب انه يمكن ان يستفاد التبعية المعنوية بمعونة القرينة عن التبعية الاعرابية فانه كثيرا ما يعتبر الترتيب اللفظي لاجل الترتيب المعنوي مع انه نقل في مغني اللبيب عن جماعة من النحاة ان الواو يفيد الترتيب وذكر في النهاية الجزرية حديثا يتوب منه المذنب **قوله** متفرع عن ذلك الا يحسن اللفظ فلانه لا يقع الواو في اثناء المعطوف

وذلک لازم علی التقدیر فان المعطوف ح مجموع بعد ان العبد لقوله حامداً الا ان یقال الواو لیست لعطف تلک الجملة علی جملة التسمیة بل لعطف الظرف اعنی بعد علی الحال ای حامدا ولان مدخول ان لا یعمل فیما قبلها الا یقال فلیعمل اما مقدرة کما قیل فی مثل هذه المواضع وح یرتفع المانع حتی یجوز مثل اما الیوم الجمعة فان زیدا مسافر کما تقرر فی موضعه لانا نقول لا تقدم علی الفاء من اجزاء الجزاء اثنان فصاعدا مع وجود کلمة اما بقی انه یجوز ان یجعل الظرف معمولا لکلمة اما علی ما قال قدس سره فی المختصر واما بحسب المعنی فان المقصود فی مثل هذا المقام علی ما هو المتعارف عند الجمهور بعد التسمیة والتحمید کذا وکذا بدون التقیید لما ذکر عقیب بعد لشیء من الحمد والصلوة

قوله حامدا الیه اولا وثانیا نقل عنه انه اراد به الجمهور وحامدا الیه علی توفیق تالیف التنقیح اولا وعلی توفیق تالیف التوضیح ثانیا ویمکن ان یقال انه اراد به الحمد علی توفیق الاشتغال بالتصنیف اولا والاتمام ثانیا او الحمد علی التالیف اولا وعلی الاتمام ثانیا او الحمد علی التالیف اولا وعلی انتفاع الناس به ثانیا او الحمد علی خلق النعم وایصالها الی العباد اولا وعلی التنعم والتلذذ بها ثانیا والاظهر ان یحمل علی التکریر لا مجرد التثنیة **قوله** یحتمل وجوها ینبغی ان یعلم انه یجوز ان یکون للفظ محتملات کلها صحیحة بالنظر الی قصد المتکلم علی السواء ویکتفی بالمناسبة ولا یکون له قرینة معینة کما ذکر علماء البیان فی قوله صبر جمیل من احتمال حذف المسند الیه او حذف المسند وجعلوا فائدة مثل هذا الترکیب ان یذهب نفس السامع الی کل مذهب ممکن وما قالوا من انه لا بد للحذف من قرینة معینة فانما هو عند تعیین المراد وانه اکثر **قوله** لکمال ذاته وعظمة صفاته العطف للتفسیر فان کمال الذات یرجع الی الصفات العظمة وذاته من حیث هو انما یستحق الحمد او المراد بالاول ما لیس بخصوصیة صفة مدخل فیها وبالثانی ما یقابله وفی ذلک تفصیل مذکور فی حاشیة التلخیص **قوله** حیث اشیر فی الفاتحة قد کتب قدس سره فی الحاشیة المشهورة ههنا ما یفید تفصیل ما ذکره من اشارة تلک السور اجمالا الی ما قصد لکنه لا یخلو عن مناقشة اذ کل من السور الاربع اظهر من الفاتحة فی الاشارة الی الجمیع وایضا وجه تخصیص بعض السور بالاشارة الی ما ذکر خفی مع انه یکفیه قدس سره ان یقتصر علی قوله فنحمده علی قسمین وعلی تقدیر عدم الاکتفاء بهذا یکفیه ان یقول علی وجه الاجمال تاسیا بالسور المفتتحة بالتحمید **قوله** معناه قصد تعظیمه الخ کتب قدس سره فی الحاشیة لا بان یجعل الثناء اعم من فعل اللسان مجازا وان کان محتملا بل بان یجعل صرف عنان الثناء تمثیلا او کنایة عن قصد التعظیم وانت خبیر بان الصرف والقصد المذکورین وان اشترکا فی امر مثل الاقبال لکنه لیس بینهما علاقة ظاهرة یعتد بها سالحة للانتقال وبان القصد المذکور وان کان ملزوما عرفیا للصرف فی نفس الامر لکن الصرف لا یستلزم القصد عقلا استلزاما واضحا والکنایة یلتزم ان یکون معناها الاصلی ملزوما عقلیا فی الجملة والا فلا انتقال والاکتفاء فی العلاقة بمجرد ان یندفع التکرار بعد غیر سدید والاظهر ان یجعل قوله ولعنان الثناء الخ تکثیر اللحمد **قوله** وفیه اشارة الخ ذلک یتضمن جوابا آخر عن اصل السؤال فان تخصیص الثناء لا یستفاد من القرینة الاولی ویمکن ان یجعل الحمد عاما بمعنی الفعل المنبئ عن التعظیم کما هو المعنی الاصطلاحی والثناء خاصا باللسان والتخصیص به بعد التعمیم نظرا الی ان ذکر النعمة باللسان وحده اشیع لها وادل علی مکانها من غیره **قوله** بانه المستحق الخ التخصیص مستفاد من تقدیم الظرف ای الیه علی قوله ثانیا او من جعل اللام فی الثناء للاستغراق **قوله** لیس الباء صلة الخ ینبغی ان یعلم ان هذا الکلام غیر مستدرک فی الجواب فانه لا معنی لجعل الابتداء بالتسمیة ای جعلها بدایة امرا ممتدا عرفا ولو سلم فنقول الامر الممتد اذا قارنه شیئان مرتبان غیر مجتمعین فی الزمان لم یجز ان یقید باحدهما ثم یقع الآخر حالا عنه کما اذا ضرب زید عمروا واضربا ممتدا فی حال قعوده بالخشب وفی حال قیامه بالسوط فلم یجز ان یقال ضرب زید عمروا بالخشب قائما وان صح ان یقال ضرب زید عمروا قائما وقاعدا **قوله** یجعل من قبیل المحذوف هذا موافق لما ذکره صاحب الکشاف فی قوله تعالی الم تر ان الله یسجد له من فی السموات الآیة من انه یقدر یسجد عاملا فی کثیر مع ان المقدر بمعنی یخضع جهة المذکور بمعنی یخضع لکنه مخالف

لما ذکر صاحب المغنی من انہ لا یقال ضرب زید و عمرو علی ان یقدر للمعطوف ضرب مغایر للمعنی المذکور **قوله** و علی افضل رسله فی ایثار لفظ الرسل علی الانبیاء تعظیم له علیه الصلوة والسلام اذ الرسول من له کتاب و شرع دون النبی علی ما هو المشهور **قوله** استعیر للمضمار والمراد بالاستعارة مصطلح الاصولیین ای المعنی المتناول للمجاز المرسل ایضا اذ الظاهر ان اطلاق الحلبة علی المضمار من اطلاق اسم الحال علی المحل لکن یقتضی ان المفهوم من الاساس ان الحلبة حقیقة فی المضمار ایضا ویمکن ان یجعل الحلبة عبارة عن جماعة الخیل المجتمعة للسباق اذ تشبیه نفسه بالمجلی والمصلی یتضمن تشبیه الباقین بالآخر من افراس السباق **قوله** او اشار بالمجلی الخ لا یخفی ان فی لفظ اشار اشارة الی ان المجلی عبارة عن نفسه باعتبار الصلوة علی النبی صلی الله علیه و سلم لا عن نفس الصلوة علیه کما ان المصلی عبارة عن نفسه نظرا الی الصلوة علی الآل لا عن نفس هذه الصلوة **قوله** و باقی الرابعة من التمثیل ینبغی ان یجعل لفظ الصلوة خارجا فی هذه الاستعارة تجریدا البتة وان کان فی نفسه استعارة بالکنایة تشبیها لها بالسباق فی کونها مقصودة مهتما بها واثبات الحلبة لها تخییل والا ینافی ذلک التجرید اعتبار التمثیل فی هذه القرینة والحاصل انه قد یذکر بعض الفاظ الاستعارة التمثیلیة ویقدر الباقی فی النظم او فی مجرد الارادة والنیة بدون التقدیر ولذا اعتبروها فی قوله تعالی اولئک علی هدی من ربهم مع انه لم یذکر فیه من الالفاظ المشبه بها الا کلمة علی والهدی یلائم المشبه دون المشبه به الهیئة الحاصلة للراکب من استعلائه علی المرکوب وتمکنه فی الرکوب فعلی هذا یجوز ان یعتبر التمثیلة فی القرینة الثانیة ای صرف العنان ویکون النثار تجریدا فافهم **قوله** وان تقدیم المعمولات الخ کتب بخط الشریف فی الحاشیة هذا من جهة المعنی قید للمعمولات الاول لان المراد بها ما عدا الیه ثانیا فانه للحصر یعنی الثلث صفة فی المعنی لا فی اللفظ للمعمولات کما انه صفة للقرائن فان معمولات القرائن الثلث الاخیرة لا غیر وقد سبق ان الاخیرة منها للحصر فهو خارج معنی من هذا الحکم بقرینة ما سبق فالحکم فی المعنی هنا علی المعمولات الثلث فقط **قوله** وان انتصاب اولا و ثانیا علی الظرفیة فالمعنی علی الوجه الاول حامدا الیه فی اول الحال علی ذاته وصفاته وفی ثانی الحال علی آلائه ونعمائه وعلی الوجه الثانی حامدا فی الزمان السابق علی النعم الدنیویة وفی الزمان اللاحق علی النعم الاخرویة وعلی الوجه الثالث حامدا فی الدنیا علی نعمه وما یعرف من کمالاتها وفی الآخرة علی ما یشاهد من کبریائه وما یعاین من نعمائه فیها الا انه کتب فی الحاشیة فالمعنی حامدا اولا وآخرا المعنی قبل کل شیء وبعده لا یخفی ان ذلک لا یناسب الوجوه المذکورة **قوله** واما التنوین الخ یمکن ان یجعل اولا غیر منصرف صفة فیکون التنوین لتناسب ثانیا **قوله** وهذا معنی ما قال الخ ما نقل عن الصحاح موجود فی کثیر من النسخ الصحاح منه واعلم انه ذکر المحقق الرضی ولما لم یکن لفظ اول مشتقا من شیء مستعمل علی القول الصحیح خفی فیه معنی الوصفیة اذ هی انما تظهر باعتبار المشتق منه واتصاف المشتق به فلم یعتبر وصفیته الا مع ذکر الموصوف ظاهرا قبلا او ذکر من التفضیلیة ظاهرة بعده فان خلا عنهما ولم یکن مع اللام والاضافة یدخله التنوین لعدم الدلیل علی وصفیته ویمکن التوفیق بین الکلامین بان کلام المحقق لا یستلزم ان ذکر الموصوف مع اول یوجب اعتبار الوصفیة فیه بل المفهوم منه ان اعتبار الوصفیة فیه لا یمکن بدون الامور المذکورة فتجویز التنوین فی اولا مع ذکر الموصوف غیر مناف **قوله** ومعناه فی الاول الخ ففی الوجه السابق لا یلزم ان یکون للاول ثان آخر بخلاف الوجه اللاحق فان الظرفیة تقتضی اعتبار زمان له تجوزا ومسامحة **قوله** ویعدی باللام ذکر فی الاساس والله یوفق عباده للطاعة وفی الطاعة **قوله** والمصنف کثیرا فیه اشارة لوجه التجویز للتسامح فی الکلام المصدر مع ان التضمین باب شائع فیما بینهم یعنی المصنف ره یعدی الافعال فی مواضع لا یحسن ولا یقصد فیها تضمین الافعال التی تناسب تلک التعدیة فلا مجال للتضمین فی کلامه **قوله** ثم جعل عرضته الخ فعلی هذا الباء فی قول المصنف فض بالاختتام للسببیة البعیدة اذ الفض وعدم المنع لا یحصلان الا بعد الاختتام **قوله** والصواب لم یستغن الی مثله ای ذلک الاستعمال هو الصواب نظرا الی الحقیقة اللغویة فالعبارة محتاجة الی تضمین معنی الاستعلاء الذی لیس بمقصود فی هذا المقام فلذا کتب قدس سره فی الحاشیة یعنی الصواب بحسب اللغة ای بلا تجوز واضمار والا فقد ذکر ان المصنف ره کثیرا ما یتسامح فی صلوة الافعال میلا

منه الى جانب المعنى اذا سبقت عليه فمعنى غلبته وليس المعنى على هذا ولما توجه السوال ان عبارة المصـ موافقة لقوله تعالى وما نحن
بمسبوقين على ان تبدل امثالكم كتب قدس سره حاشية اخرى هى لان معنى سبقته على الشىء اعجزته عنه وغلبته عليه ولم امكنه والمعنى
ههنا لم يتفق ولم يتقدمنى احد الى مثله واعلم ان عبارة الصحاح فى خطبته هكذا قد اودعت كتابى ما صح عندى من اللغة على ترتيب
لم اسبق اليه وتهذيب لم اغلب عليه ولا يخفى ان التفاوت بينها وبين عبارة المصـ ره ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** وتعدية البلوغ
يعنى ان البلوغ يجىء بمعنى الوصول الى بمعنى القرب وان كان كلاهما واقعين فى اللغة لان المناسب فى المقام هو الاول لا الثانى **قوله**
توجيه ان الضمير الخ ذكر السيد الشريف فى حاشية الكشاف ضمير الغائب لكونه جاريا على اصله راجعا الى الذات ليس فيه ما يقتضى فهم الصفات
التى تقدم ذكرها ربما يفهم معه لانه ثم ان الشارح قدس سره لم يتمسك فى اثبات المطلوب ههنا بوضع الظاهر الى الاسم الاشارة ومنع الضمير فى قوله
هذا الكتاب لان المتبادر منه ان يشار به الى ما ذكر عقيب الا الى ما قبله كما لا يخفى **قوله** حضور ذكره اذ بعد الاطلاع حضوره تعالى لكن اشار به
الى ان حضوره وملاحظته تعالى بالنسبة الى عامة الخلق فى ضمن اسمائه الحسنى **قوله** او يكتب على قصد الخ فيه اشعار بان الكتاب عبارة عن
النقوش دون الالفاظ لكن الثانى هو المختار ويمكن ان يقال ذلك باعتبار ان الالفاظ اذا جعلت اجزاء الكتاب كتب نقوشها لا على
وجه التبرك بل على وجه الاشعار بانها اجزاؤه **قوله** وعلى كل تقدير الخ قيل اول الكلام يشعر باختيار الشق الثانى من السوال وآخره يرشد الى
اختيار الاول والتحقيق ان اختيار واحد منها لا يتعين الا بعد بيان المراد بالابتداء فان اريد الافتتاح على وجه الجزئية للكتاب فالجواب باختيار الشق
الثانى ومنع الملازمة وان اريد به الابتداء مطلقا فالمناسب اختيار الشق الاول ومنع الملازمة وظنى ان الكلام جواب واحد باختيار الشق الثانى
وقوله على كل تقدير الخ جواب عن سوال مقدر وهو انه يلزم على بعض التقادير المحذور الذى ذكر فى الشق الاول **قوله** يفرق بين الجنس فيه اشارة
الى الباعث على عدم القول بكونها اسم الجميع فانه لا يفرق بينه وبين واحده بالتاء **قوله** فلا ينبغى ان يشك يعنى لما غلب فى الاستعمال على الكثير
بحيث لم يستعمل فى الواحد لا مجال لان يتردد فى انه ليس جمعا معنى بل يجب الجزم بهذه الجمعية ولما وقع تذكير الوصف مع ان فعلا ليس
من صيغ الجمع الاصطلاحى لا ينبغى ان يقع اشتباه فى انه ليس جمعا اصطلاحيا وان ذهب بعض النحاة الى ان اللفظ الذى له واحد من لفظ جمع
سواء كان اسم جنس او اسم الجمع وذلك لان هذا المذهب يندفع بالدليلين السابقين ولذا رتب قدس سره هذا الكلام على سابقه مع انه
ذكر قبله انه توهم بعضهم ان الكلام جمع ثم الدافع اما الدليل الثانى فقط واما بالدليل الاول فلان المناسب ان لا يجوز تذكير الوصف اصلا على ما زعم
هذا الذاهب والا فلا فرق بين مذهبه ومذهب غيره فانه جمع معنوى اتفاقا فثمرة الخلاف فى اللفظ فقط بقى انه ذكر بعضهم فى قوله تعالى رجالا كثيرا
ان الكثير صفة موصوف مقدر اى الجمع والجواب ان التاويل بعيد يرتكب عند ضرورة القطع بجمعية الرجال لفظا بخلاف الكلم فانه ليس ظاهر الجمعية
بل كونه اسم الجنس هو الاظهر فتذكير الوصف عليه فلا ضرورة فى التاويل **قوله** والصواب وذلك لان كلمة ان المقرونة بالواو للوصل والربط بمعنى ان
الشرط امر محقق والزم الجزاء واقع ونقيض الشرط بالجزاء هو الاولى والخبر المحذوف اى جاز تذكير الوصف وقوله فكل الخ دليل عليه والجمع اما ان يراد
ما هو بحسب المعنى بقرينة المقام او مطلق الجمع وعلى التقديرين هو امر محقق ونقيض الشرط بمعنى الافراد لفظا ومعنى بالجزاء المحذوف هو الانسب قيل صح عبارة
المصـ ره ايضا فان كلمة ان فيها ايضا للوصل وان كانت لغير الواو وانت خبير بان ذلك توجيه حسن ان يوجد له شاهد والقياس على ما فى الاخرى
غير مقبول **قوله** حال من الكلم اعلم ان الكلم الطيب تبيانا وآتى عليها مدلالا امر بالمعروف والنهى عن المنكر فبيانها بها من قبيل حصر الجنس فى نوع منه مبالغة لكنه
وهذا فن شائع وكذا الحال فى الحديث **قوله** هو سبحان الله اعلم انه ان كان المراد بذلك ان مفهوم الكلم الطيب تلك الكلمات الاربع فيرد
عليه انه لا معنى لاستغراقها لكن الاظهر ان المراد جعل الكلمة التى بمنزلة المفرد للكلم عبارة عما يصدق على احد من تلك الكلمات دون غيرها
حقيقة او ادعاء فاذا اريد بها مجموع الاربع ظهر الاستغراق لقى الاشكال وهو ان المحامد الموصوفة اخص من الكلم الاربع اذ لا يلزم الوصف بما

واعظم نعمائه الفاء ای یحصل تلک المحمدة الموصوفة بغیر الکلم الاربع مما یفید وصفه تعالی بالکمال فی الجواب ان الکلمة الطیبة لا ینفک عن المحمدة الموصوفة والمراد من ایراد الحدیث تائیدانه یراد بالکلم المحامد الموصوفة باعتبار حصر الجنس فی نوع منه للمبالغة لانه یراد بها ما ذکر فی الحدیث بالتفاوت فی حسب بوجه آخر وهو انه ان ارید فی الحدیث بتلک الکلمات ما یؤدی معناها لا خصوصیتها فارید به سبحان تنزیه عما لا یلیق شانه من النقص وبالحمد فیه وصفه بکل ما یستوجب الحمد من صفات الکبریاء والالاء وبلا اله الا الله اثبات المعبودیة للحق ونفی الشریک عنه فی ذلک وبالله اکبر اعلاء قدره وفیه انه یلزم التکرار فی ذکر الحمد لله فان معناه ای الوصف بالکمال یحصل بالمجموع اللهم الا ان یخص الحمد لما فی مقابلة النعمة فقط وبما سواه لما فی مقابلة غیرها **قوله** فحیاها بها وجه الرحمن اختار صاحب الکشاف ان حیا فی الاصل بمعنی استقبال المحیا ای الوجه فالمعنی هنا التعرض فی الحضرة الالهیة والوقوع فی معرض القبول فکان الباء للتعدیة **قوله** بمنزلة روضات قیل الاحسن ان یشبه الشرع بالماء فی شدة الاحتیاج والشیوع وعظم النفع حتی کان حیوة الارواح بها ولذا قیل المؤمن حی والکافر میت فیکون فی الکلام الاستعارة بالکنایة علی وجه آخر وفیه بحث لانه یجب ان یکون ذکر المشبه فی الاستعارة بالکنایة [illegible] اصلا الا یری انه لا یقال حصل فی الدار نطق الحال فیها انسان علی طریقة الاستعارة بالکنایة نعم یجوز ان یعتبر المشبه به [illegible] لکن ما ذکر قدس سره ابلغ لاستعمال الریاض علی الانهار وغیرها من الاثمار **قوله** فالمحمدة شجرة الخ الظاهر فی عبارة المتن ان یعتبر فیها الاستعارة بالکنایة والتخییل علی ان یشبه المحامد بالاشجار ویثبت لها الاصول والفروع تخییلا لکنهما فی المشبه خارجان وفی المشبه به داخلان فیفوت المناسبة التامة فلذا ارتکب الشارح قدس سره ما ارتکب الا ان تقریره لهذا المرام منظور فیه اما اولا فلان فرعیة الاعمال للمحامد غیر ظاهر لان فرعیتها للاصل ای الاعتقاد وان کانت مسلمة لکنها بالنظر الی نفس الحمد اللسانی کما یتبادر من السیاق والسیاق غیر مسلمة اللهم الا ان یتکلف ویقال الصلوة عماد الدین فصحتها بالفاظ المشتملة علی الحمد واما ثانیا فلان الکلم خاصة باللسان فتعمیم الحمد غیر مناسب فذکره قدس سره ولاختصاص الحمد باللسان کان بیان الکلم بها انسب واما ثالثا فلان الاعتقاد والثناء باللسان والاعمال لیست جزاء للحمد علی تفسیر الامام بل جزئیات له کما فهم من حاشیة المطالع واما رابعا فلان القول بکون المقبول للحمد اللسانی موقوفا علی الاعمال انما یصح علی رای المعتزلة القائلین بکون الایمان عبارة عن الاعتقاد والقول والاعمال معا ولا یکون واحد منها مقبولا بدون الباقی لانتفاء الکل بانتفاء [illegible] رای اهل السنة فلا فلذا اختار القاضی البیضاوی رحمة الله علیه ان الفاعل فی قوله یرفعه ضمیر الکلم بمعنی کلمة التوحید والمفعول ضمیر العمل علی عکس ما اختاره صاحب الکشاف والاحسن ان ضمیر الفاعل راجع الی العمل ورفعه للکلم الطیب بواسطة ان الاعمال الصالحة تقویة للایمان مکملة للاخلاص فیرتفع ویزید درجة الکلم بحسب القبول عنده تعالی الا یری الی قوله تعالی انما یتقبل الله من المتقین ویمکن حمل تقریر الشرح علی ذلک بان یراد بقوله وتعمل فیه لولاه المبالغة **قوله** هو الاعتقاد الراسخ المراد بعلم التوحید علم الکلام الذی هو عبارة عن القواعد الکلیة ولا شک انه لا یحصل العلم الجزئی لکل احد المتعلق بمعتقده الخاص الا بان یعلم الکلام ولذا جعل التقوم الاعتقاد الیقینی ثمرة الکلام **قوله** تعلیق للمحامد الاولی ان یقال ان الثبات علی هذا الفرد من الحمد اعنی الانشاء او الاخبار لصعود المحامد کلها الیه تعالی والقیود قد یکون قیودا لنفس الانشاء والاخبار کما اشار الیه فی بحث الرؤیة من شرح المقاصد فعلی هذا لا حاجة الی اعتبار المبالغة فی تعلیق المحامد المستغرقة بنعمة خاصة **قوله** وغیره من الامور الثانیة [illegible] بانه ذکره قدس سره فی شرح الکشاف فان اثبات الکلام بالشرع فیندرج فی الامور الثانیة بالسمع ولا ینکر انه من مباحث الصفات فجعل علم الذات والصفات مطلقا من مبادی اصول الشریعة المتناولة لما محل تامل فاجیب بان المراد بالامور الثانیة بالسمع ما لا طریق لثبوتها الا السمع واثبات صفة الکلام مما یمکن بالعقل ایضا ولعمری لا الشبهة شئ ولا الجواب اما الاول فلان جعل علم مبنیا الاخر لا یتوقف علی کون کل مسئلة منه مبنی لکل مسئلة من الاخر کما یظهر من کون العربیة مبدأ للاصول واما الثانی فلان کثیرا من مسائل الکلام لا طریق لها الا السمع کاثبات وقوع الرؤیة والمعاد الجسمانی فعدم

القدر والسمع والبصر من صفاته تعالى ولا يمكن اخراجها من الامور السمعية ولا من علم الذات والصفات اى علم الكلام بقي ان تفسير الشريعة بما ذكر
يقتضي تناولها لغير السمعيات بهذا المعنى ايضا الا ان يقال تخصيص المراد بواسطة اضافة الاصول قوله من علم الذات لا يخفى ان علم الاصول
يستمد من العربية ايضا تأمل قوله وفروع الشريعة ينبغي ان يحمل الاحكام على الجزئيات المتعلقة بالاشخاص المندرجة تحت مسائل الفقه
لا على كلياتها والا فلا يكون اضافة الفروع والاصول على وتيرة واحدة لكن ذلك خلاف الحمل المتبادر من العبارة بقي انه جعل الفرعية تناولها لعلم
الفقه ايضا فتخصيص الفروع بالاحكام الفقهية غير مناسب والجواب ان لفظ الفروع شاع بحسب عرف المتشرعة في ذلك ولذا قيل الفقه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية قوله المصورة برقة الحواشي نقل عنه ان المراد بالحواشي اطراف المسائل من المحكوم عليه والمحكوم به وقيل رقة الحواشي كناية
عن لطافتها التي كناية عن لطافة الفروع باعتبار اللزوم العادي والاظهر ان المراد بها اللطائف والاسرار المودعة في الاحكام لا يخفى ان الايراد
والقصد في ظرف من المسائل قوله وفي هذا الكلام اشارة قيل عليه انه لا اشارة الا من جهة التوقف وكون الشيء موقوفا على امر لا يقتضي شرف الامر
على الشيء مطلقا بحيث يطلق القول بان ذلك فوق هذا الا يرى ان شيئا في غاية الشرف قد يتوقف على شيء متناه في والجواب ان الفوقية ليست باعتبار
الشرف المذكور في كتب الحكمة بل باعتبار التحصيل قوله بمنزلة البدل لان زاد لفظ بمنزلة اشعارا بان الاصل في الابدال الافراد بل بينهما
على ان البناء والبعدية لا يتعلق بالجعل المبدل عنه كما في مواقع الابدال وذلك لا دخل للبناء والاحكام بالمحكمات وانزال المتشابهات في كشف
القناع في تمهيد علم الذات والصفات ورقة الحواشي للفروع ودقة علل الاحكام وانما جعل البناء بدلا عن الجعل دون العكس لان البناء انسب
بان يجعل محمولا عليه في كتب الاصول فينبغي ان يعلم انه يكفي في ابدال الجملة عن الجملة تصادق المفردين المسبوكين عنهما على شيء واحد مثل الجاعل
والباني الصادقين عليه نعم صرح بذلك قدس سره في شرح الكشاف في تفسير قوله تعالى انما نحن مستهزؤن والاظهر ان يجعل المباني جمع المبنى بمعنى
البناء فيكون البناء قوله شبه استيفاء ما بيانا لكيفية البناء قوله شبه الاحكام احتمال ان ركن الشيء قد يطلق على الخارج عنه المتقوي به وذكر في
العزيزين في تفسير قوله تعالى او آوي الى ركن شديد اى عشيرة فتولى بركنه اى بمن يركن اليه ويتقوى به من جنده فيصح جعل الادلة اركان قصر الاحكام
اى الاحكام المثبتة بالقصر لكن توحيد الضمير في قول المصورة واحكمه بتاويل الاحكام بالمذكور او المثبتة وقيل القصر ههنا عبارة للادلة باعتبار اشتمال
الدليل على المدلول وتضمنه اياه كاشتمال القصر على ربه واضافة القصر الى الاحكام وجعل الادلة الاربعة اركان القصر وتذكير الضمير في احكمه على
ظواهرها وكان الحمل على احوال ما هو اقرب الى العلم الذي صنف فيه اعني موضوعه وهو الادلة بخلاف توجيه الشارح ره في تجميع اقوال ذلك التوجيه غير
مفهوم من قصر الاحكام كما لا يخفى على انه لا يظهر القول باحكام القصر بالمحكمات التي هي اجزاء الكتاب مع جعل القصر عبارة عن الادلة الاربعة ولا يخفى
ان بناء القصر الاحكام يناسب ان يجعل محمولا عليه في كتب الاصول لان موضوعه الادلة والاحكام معا على الراي الاصح عند المصنف ره ومبحث الادلة
من حيث استنباط الاحكام عنها وبناء عليها في راى واضافته اليه شائعة وباقي الجواب عن الشبهة يعلم من تقريرنا السابق قوله على الترتيب
الذي بنى الشارع الاحكام عليها ضمير عليها راجع الى الادلة والعائد الى الموصول محذوف اى عليه قوله ثم العمل بالقياس معطوف
على الكتاب بمعنى تقديم اعتبار مدلول الكتاب في العمل ثم تاخير اعتبار العمل بالقياس اذ لا تقديم لنفس الكتاب فيكون من قبيل علفتها تبنا
وماء باردا اى وسقيتها والاظهر يعني ان يعطف على التقديم اذ لا تقديم للقياس على غيره ولهذه النكتة زاد لفظ العمل او للاشارة الى انه ليس بحسب
القياس الاعتقاد كما في الباقي قوله ليس ترتيبا آخر قيل المفهوم من تقرير السؤال والجواب انه اذا تعارض دليلان تقدم في العمل
ما حكم بتقديمه مع انه اذا وقع التعارض بين الكتاب والسنة لا يترجح الاول من حيث انه كتاب بل يترجح ما وجد فيه جهات الترجيح بالاتفاق
والجواب ان المراد انه اذا تساوى الجهات تقدم الكتاب على السنة بقي ان العام المخصوص من الكتاب دون خبر الواحد على ما
سيأتي الا ان يقال بعض جنس الكتاب من القطعي منه مقدم مطلقا على الباقي قوله كذلك قصر الاحكام ينبغي ان يحمل على ان الاحكام المثبتة

بالقوة مشتملة على احكام المستنبطة من المحكم والنص والمتشابه والمجمل **قوله** ونص يريد به ما عدا المحكم من المفسر والظاهر وكذا يريد بالمجمل
ما يتناول المشكل والخفي **قوله** بمنعهم المراد بالمنع ههنا معناه اللغوي لا النهي الشرعي فصح عطف الوصول على التفكر **قوله** وتفهيمنا بمعنى الادراج
الاظهار ان يقال او تنزيلا للمتعدي منزلة اللازم ثم تعديته بالحرف تسامح ثم تحرير في عراقيها **قوله** في هذا الكلام نوع خزازة الخ وذلك ان النصوص
منصة بالنسبة الى المعاني التي ظهرت بها اظهارا تاما وهي معانيها الاولوية التي يلزمها الظهور التام والاستغناء عن التفكر والامتناع عن الخطاء فيها وهي
مغايرة لنتائج الافكار التي يلزمها الخفاء والاحتياج الى الفكر وجواز الخطاء فيها وهي المعاني الثانية هكذا قيل وانت خبير بانه يجوز ان يقع الاجتهاد
مع الخطاء في المعاني الاولية التي ظهرت وسبق اللفظ لها والنص في الاصطلاح ما ظهر المراد منه بسبق الكلام لاجله فنقول النص ههنا محمول على ما يتناول
الظاهر ويمكن ان يقال في وجه الخزازة ان معاني النصوص من حيث انها مفهومة منها بحسب الجبلية عليها ليست نتائج الافكار بل من حيث الاستخراج
بالانظار ولذا نقل عن قدس سره في الحاشية ومقاصد النصوص ومعانيها ليست من نتائج الافكار من حيث هذا المفهوم على ما يتبع ظاهر
قوله او خطابه الفصول قيل لم يتعرض المصنف لذلك التوجيه واقتصر على الاول لانه انسب بالمقام من خطابه صلى الله عليه وسلم
كاشفا عن المجملات وانت خبير بان الخطاب بالمراد لظهر معناه لم يكن مفصولا فلم يصلح ان يكون كاشفا عن المجملات فيكون الوجه الثاني
قوله هذا من عطف الخاص الخ يمكن ان يكون ضمير خطابه الى الله تعالى كالضمائر السابقة فانه قد بين المجمل بالكتاب ايضا فعلى هذا لا يكون
في الكلام انتشار الضمير لكن تأخير قوله صلى الله عليه وسلم لتناسب قرائن الكلام والسجع وقيل لئلا يقع الفصل بين المعطوفين بالكلام الطويل وفيه ان ذلك
جائز لانهم قد عرفوا الاعتراض بان يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لنكتة سوى دفع الابهام كالتنزيه في قوله تعالى ويجعلون لله
البنات سبحانه ولهم ما يشتهون **قوله** والنكتة اللطيفة الخ المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي كما ان التاثير كما ان القضيب اثر في الارض كذلك
اللطيفة في القلب كال القبول ان ذلك المعنى لازم اعادة لاستخراج اللطائف **قوله** الكلام لا يخلو عن تعريض ما الخ انت خبير بان في كلام
تعريضا كالتصريح لا تعريضا حقيرا كما يتبادر من العبارة اللهم الا ان يجعل تنوين التعريض للتعظيم وكلمة ما زائدة لتاكيد التعريض العظيم لا يقال لم يعتبر المصنف
وجود الزوائد والشنائع المغالق على الاطلاق بل مع وصف كونها واجبة الحذف والتعظيم الكل مع ارادة التنقيح وما عطف عليها انما يستلزم وجود اصل
الزوائد وما عطف عليه لا وجوب ازالتها الا ان هذه المعائب يكون كثيرا ما في مرتبة لا يلتفت اليها لحصول المقصود لانا نقول ليس الوجوب محمولا على العقلي
ولو لم يتحقق الوجوب العرفي اي الوجوب الاستحساني لكان تصنيف المصنف وارادته لما ذكر ضايعا **قوله** اي في ذلك المنقح الخ فيه اشارة الى ان ما
التي قبل ذلك من ضمير تأسيسه وتقسيمه راجعة الى اصول فخر الاسلام كما يشهد به العطف على تبيين مراده عند من له ذوق واما لم يجعل قدس سره ضمير تأسيسه
تقسيمه راجعين الى المنقح ايضا تلويحا الى ان ما اخذ من المحصول ومختصر اصول ابن الحاجب لا يحتاج الى تأسيس المصنف اياه على قواعد المعقول بخلاف ما
استنبط من اصول فخر الاسلام **قوله** لانه لا يلزم الخ لا يقال هذا لازم على راي الجمهور وان لم يلزم على مذهب البعض فيكفي في صحة التفسير لانا نقول
اللازم نظرا الى ذاته ومفهومه اذ معنى الاعجاز عند الجميع ما ذكره الشارح قدس سره غاية الامر ان سبب الاعجاز في القرآن البلاغة عند الجمهور فلا ينافيه قوله
فباعتبار انه يشترط الخ معناه فباعتبار انه يشترط في اعجاز كلام الله تعالى بالبلاغة كما هو المختار كونه ابلغ **قوله** فلهذا قال الخ قيل الوجه في ذلك
شبه الاعجاز بانا نفيس شيء مطلو والسحر بشيء لطيف واثبت لكل منهما ما هو من خواص المشبه به واللازم للانا عادة واحدة
متعددة وانت خبير بان ذلك خلاف الواقع فانه كثيرا ما الانا بل الكوز متعددة **قوله** كانه يتقرب الخ فيه بحث لان السحر بالمعنى السابق
متحقق حقيقة في كلامه فلا وجه لايراد كلمة كان والجواب بان المراد باللطف والدقة ما بحسب الحس الظاهري فان وجود السحر الحقيقي فيه ادق مما سبق لان
المعنى المجازي الموجود في الكلام والمراد اخر احقيقة السحر قال في الصحاح الاخذة بالضم رقية كالسحر **قوله** غير كاف بل غير شرط ايضا لان مقدار كل
سورة معجز **قوله** غير شرط لان الله تعالى الخ فيه ان كلام المصنف ليس تفسيرا او تعريفا للاعجاز بل بيانا لوقوعه بهذا الطريق ولا شك انه اذا قيل مثلا الامر

واقع بهذا الوجه وبواسطة هذه الامور فلا وجه لان يقع بعض ما اعترض في وقوع ذلك الامر غير مشروط لكنه يصح ان يقع لبعض هذه الامور غير حاصل عنده وقوعه الا
ان يقال المتبادر من هذا البيان سبب الاعجاز انه لا بد من جميع ما اعتبر في السبب **قوله** وعن الثاني الخ فيه مناقشة لانه يوجد للسحر ايضا حد من كون
الكلام ملائما للطبع مقبولا عنده ويمكن ان يتصف كلام بالاعجاز من وجوه متعددة نعم الاعجاز اقرب الى الواحدة باعتبار ان سببه الابلغية بخلاف
سبب السحر فانه متعددة وايضا الاعجاز في كلام الخالق تعالى فقط **قوله** والمقدمة مسوقة ينبغي ان تعرض للغاية فانها من جهات الوحدة وتستفاد
من التعريف اللقبي المذكور ههنا كما يظهر من ملاحظته الا ان يقال افادتها لم يقصد المصنف رح ايضا **قوله** الا ان من حق الطالب الخ اي الاولى بحاله ذلك
فان معرفة كل جزء على حدة متعذر او متعسر كما بين في الحاشية الشريفية على شرح المختصر **قوله** ليامن فوات الخ الا من محل خفاء اذ يجوز ان لا يكون
اتصاف بعض الكثرة بتلك الجهة بديهيا فهي امر وهو ان حقيقة العلم اما المسائل او التصديقات بها والمط تحصيل المسائل بالوجود الظلي وتحصيل التصديقات
بالوجود الاصلي وقد ذكروا ان الطلب فعل اختياري يتوقف على تصور المط بخصوصه والتصديق بفائدة ولا شك ان الطالبين اكتفوا بمجرد تصور المسائل
تامل **قوله** مضبوطة بتعريفه اقول قد جعل القوم جهة الوحدة شاملة الموضوع والغاية والتعريف مأخوذ من احدهما ولم يجعلوه من جهات الوحدة فلا يحسن المقابلة
قوله متمايز في نفسه الامتياز عند الطالب ايضا والا فلا وجه لجعلها من المقدمة واعلم انه قد جعل قدس سره الامتياز بالموضوع ذاتيا نظرا الى ان المط في كل علم اثبات
الاعراض الذاتية لموضوعه اقول موضوع المسألة قد يكون موضوع الفن او نوعه او جزءه او عرضه او نوع عرضه فالعلم الذي لم يكن موضوع الفن موضوع مسائله
اصلا لا تميز بالموضوع بحسب الذات والا فلا امتياز بالغاية ايضا يكون ذاتيا فان المقصد من المحمولات اشعار الغاية **قوله** فلذلك الخ ذكر قدس سره في
شرح المختصر ان المراد بالضمير المعنى وبالربع اللفظ وانت خبير بان هذا على تقدير ان يجعل التعريف غير لفظي او يكون التعريفات اللفظية ايضا المفهومات
دون اللفظ مع ان الظ العكس والا فلا حاجة الى ان يراد بالضمير المعنى دون اللفظ ثم انه ذكر في الحاشية الشريفية على شرح المختصر ان معناه لقبا
علم ومعناه مضافا معلوم وفيه بحث لان المعنى اللقبي المسائل او التصديقات ومعنى الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره وهذا يصدق على العلم بالدليل
نظرا الى العلم بالمدلول لا يقال هذا المفهوم اعني ما يبتنى الخ معلوم غاية الامر انه صادق على العلم ايضا والكلام ههنا بالنظر الى اصطلاح ان حقيقة العلوم
التصديقات لانا نقول اصول الفقه عنده ليس علما شخصيا بل من اعلام الجنس فالموضوع له في صورة اللقب والاضافة معلوم لكن صدقه على
العلم **قوله** وانه من الاضافي الخ ينبغي ان يعلم انه لم يرد ان المعنى اللقبي جزء للمعنى الاضافي فانه غير صحيح بل اراد ان الاول بسيط لا يدل جزء
لفظه على جزء بخلاف الاضافي فلذا قال بمنزلة لكنه خلاف المتعارف في استعمال البسيط والمركب **قوله** والى ان الفقه الخ اي انه اخذ في التعريف اللقبي
الذي ذكره المصنف رح نفس لفظ الفقه لكنه لا يلزم الا ذكره او تفسيره ثم الضمير في قوله فان قدم تفسيره عبارة عن لفظ **قوله** الكن ذكره في اللقبي
اي على الوجه المتعارف في التعريفات والا فقد يذكر في التعريف لفظ ثم يفسر بعد **قوله** والا احتيج اعترض عليه بانه اذا ذكر تفسيره في اللقبي لم يحتج
الى ذكره ثانيا في الاضافي لسبق العلم به كما انه لا احتياج الى التكرار فيما اذا قدم التعريف الاضافي واجيب بان التعريفات اللفظية والالفاظ
الموردة فيها لا تزيد الدلالة على ان هذا اللفظ بتمامه معناه هذا بتمامه فاذا ذكر معنى اصول الفقه لقبا لم يعلم ان معنى لفظ الفقه الذي هو من اجزائه اي جزء من ذلك
المعنى اقول فيه بحث لانه يجوز ان يذكر لفظ الفقه في التعريف اللقبي ثم تفسيره عقيبه مقرونا بكلمة اي المفسرة فلا حاجة الى تكرار تفسيره **قوله** فلما كان اصول الفقه
فيه اشعار بان ما هو جمع عند قصد المعنى الاضافي مفرد عند قصد اللقبي لفظ واحد وليس كذلك فان المفرد تمام هذا اللفظ والجمع جزء منه ففي العبارة تسامح والاولى
ان يقال المحدود عند قصد الاضافي مركب من الاصول والاضافة والمضاف اليه فناسب التانيث وقيل الجمعية في عبارة الشرح محمولة على هذا وفيه بعد جدا **قوله**
واللقب علم الخ هكذا فسر المحقق الرضي وفرق بينه وبين الكنية بان اللقب يمدح الملقب به او يذم بمعنى ذلك اللفظ بخلاف الكنية فانها
تعظيم لا بمعناها بل لعدم التصريح بالاسم فان بعض النفوس يانف من ان يخاطب بالاسم فعلى هذا مثل ابو الخير كنية ولقب باعتبارين
المشهور ان العلم ثلثة اقسام لانه اما ان يصدر بلفظ الاب او الام او لا الاول كنية والثاني اما ان يشعر بمدح او ذم فلقب والا فاسم

قوله الى تعريف المضاف بحسب المادة والصورة وهى هيئة جمع الاصول وحقيقة هذه الهيئة مبينة فى علم النحو ومعناها سيجئ فى الكتاب قوله لان
تعريف المركب الخ اى من حيث انه مركب فلا يبغى معرفة المركب الاضافى من معرفة كل من جزئيه من حيث يصح اضافة احدهما الى الآخر و
ذلك بمعرفة مدلوليهما من غير توقف على انه ثلاثى او رباعى الى غير ذلك وتفصيل المقام فى حواشى شرح المختصر قوله للعلم بان الخ يعنى معنى الاضافة معلوم
فى اللغة ولم يطرء نقل فى الاصطلاح واشتهر ذلك بين العامة والخاصة بخلاف معنى المضافين فانه وقع فيهما النقل والاشتباه فاندفع ما قيل من ان
معنى الاضافة ايضا خفى بل اخفى لا يقال القوم اختلفوا فقال بعضهم اضافة مشتقة المشتق وما فى معناه يفيد ذلك الاختصاص ثم قال بعضهم المفيد لذلك اضافة
اسم المعنى فقيل المراد باسم المعنى العرض وقيل ما يقابل اسم الذات كرجل لانا نقول كلهم متفقون على ان اضافة المشتق وما فى معناه مفيدة لذلك
الاختصاص اما حقيقيا او اضافيا كما فى الدليل المشترك بين المسلتين قوله فالاصول جمع اصل قدم تعريف المضاف لانه مقدم ذكرا لكن
بعض المحققين ذهب الى انه اذا احتاج المضاف الى تفسير او تعيين كان المضاف اليه اولى بالتقديم قوله النقل خلاف الاصل فيه ان النقل وان
كان خلاف الاصل لكن المعتبر عند اهل الاصطلاح هو المعانى الاصطلاحية فحمل اللفظ عليها هو الاولى فكانه اراد قدس سره لم ينقل الاصل المعنى اللغوى
الى معنى آخر اصلا لكون النقل خلاف الاصل الظاهر فلا ضرورة اليه وجود المعنى الاصطلاحى غير مسلم ثبت جيرا بانه خلاف المتبادر من العبارة حيث ذكر نقل الاصل
فى العرف الى معانى اخر على الاطلاق بلا تقييد بعلم احد قوله لان الابتناء الخ لا يخفى ان محصل الاستدلال ان الابتناء يشتمل العقلى كما يشتمل الحسى باضافته الى
الفقه يتعين الاول والمعنى لمبتنى العلم ابتناء عقليا الادلية ولا يتم بالمقدمة الاخيرة فقط الا انه لم يعلم بالسابق انه يصح ارادة الابتناء العقلى ههنا من الاصول المدون
لاثبات تلك الصحة فلذا تعرض المصنف لذلك قوله لا معنى لمستنده اى فى تلك معناه بحسب ما يتبادر فى العرف فلا يتوجه البحث بان العلم مستند الى اشياء اخر
كالاجتهاد والترجيح وغيرهما بالجملة اذ المعتبر يجوز او حذف مضاف واحد فاطلاقه على بحث الترجيح والاجتهاد باعتبار انهما مبادى الدليل كما ان بيان الحاجة و
الموضوع جعلا من المقدمة باعتبار قيد البصيرة فى الشروع مثلا واما حمل اصول الفقه على هذا الفن باعتبار اشتماله على الادلة بالمعنى الاصولى كذا الايرادى
مستندة لنفس العلم لكونها بواسطة لا بالذات قوله والحق ان ترتب الخ الظاهر من تقرير المصنف ان الابتناء منحصر فى الحسى والعقلى و
ان ترتب الحكم على دليله تفسير للعقلى فورد الاشكال بخروج بعض الاقسام عن القسمين فالوجه ان يجعل تفسير الابتناء العقلى الذى هو
فى اصول الفقه فان المقصود دفع ان يتوهم انه لا يصح اجزاء الحقيقة اللغوية فى هذا القول فان الابتناء لا يكون الا حسيا وهو لا يتحقق
فى اصول الفقه فذكر ان الابتناء كما يشتمل الحسى يشتمل العقلى الذى فى اصول الفقه فاندفع الاشكال فالكلام محمول على خلاف ظاهره كما هو فى
تفسير الاعجاز وما ذكره الشارح من قوله انما هو مثال الخ قريب من هذا لكن للملائمة ملائمة شديدة بما سيجئ من الاعتراض بان ابتناء الفكر على ما
خارج عن هذا التقسيم قوله ابتناء المجاز الخ اى ابتناء المعنى المجازى على المعنى الحقيقى بما يجئ من ان اطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى الحقيقى والمجازى شائع فلا يرد ان اللفظ محسوس وكذا الحقيقة
المجاز من اقسامه واما الجواب لانه يعتبر مع لفظ الحقيقة والمجاز وصف عقلى من الاستعمال فليس بشئ فانه يعتبر مع لفظ المشتق والمشتق منه
ايضا وصف المناسبة فى المعنى قوله والمعلولات المراد بها غير علل الشرعية واحكامها وغير العلل والمعلولات الخارجية التى يحكم العقل بابتنائها
بمجرد الحس قوله والافعال ينبغى ان يحمل على الافعال المعنوية والمعانى المصدرية فان الاولى متفرعة عن الثانية باعتبار تركيبها منها فلا يرد ان ابتناء
المشتق حسى اذ المراد منه ابتناء اللفظ المحسوس قوله الماهية اما ان الخ اقول فيه ان المتبادر من ذلك التقرير ان تعريف الماهية الثابتة
فى الذهن بحسب نفس الامر كماهية الامكان تعريف حقيقى لانها ماهية حقيقية وليس كذلك فان الماهية الحقيقية ما يكون ثابتة فى الخارج
فقط فانهم جعلوا تعريف الادراكات العلمية تعريفا غير حقيقى على ما فهم من بيان الحاجة الى المنطق فى حاشية المطالع ولو حمل
الثبوت فى نفس الامر على الوجود الخارجى نظرا الى انه الكامل يرد عليه انه لا يسمى مثل ماهية الامكان ماهية اعتبارية ثابتة بحسب
اعتبار العقل والجواب ان المراد بالوجود الخارجى ما فى نفسه لا لغيره والجواب عن ذلك انه قد ذكر بعض المحققين ان الوجود الكلى فى الخارج عبارة

عن وجوده في ضمن فرده كوجود الانسان فان وجوده وجود الحيوان وجميع الذاتيات والعرضيات والتشخص عين وجود بوجود واحد ووجود زيد و
العمى ليس كذلك لانه وصف لزيد يا ايها امر آخر هو ان وجود الماهية باعتبار وجود الفرد فقط على ما هو راي المحققين فيلزم ان يكون ماهية
والفلك حقيقة لوجود فردها كماهية الانسان **قوله** فوضع بازائها لا يخفى ان وضع الاسم ليس بشرط في كون الماهية اعتبارية **قوله**
كالاصل الموضوع له اي الاصل موضوع بازاء المجموع على انه مركب خارجي لا تقييدي الى قوله قدس سره فوضع بازائها المجموع اعتمادا
على قول المصنف كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه الخ هذا هو الظاهر من العبارة لكنه يمكن ان يقال المناسب ان وصف لا بتنائه خارج عن حقيقة
الاصل **قوله** والتمثيل بالمركب فيه دفع لتوهم اختصاص المثل بهذا المثال وجه التوهم انه سبق التمثيل للتعريف الحقيقي بتعريف الماهيات الحقيقية
وذلك خاص به مع ان التمثيل على نوعين الاول بالجزئي وهو ينافي عدم الاختصاص بالمثال اظهر والثاني التمثيل بالكلي على وجه الاجمال ثم التمثيل
بالجزئي ايضا كما في هذا المقام فذلك في الاختصاص اظهر فلذلك احتاج قدس سره الى التعرض لدفع التوهم بمنع الاستلزام اولا ثم تسليم الاختصاص ثانيا
قوله اما ان يكون له ماهية الخ انت خبير بان وجود التعريف الحقيقي لا يتوقف على وضع الاسم وكون المسمى ذا ماهية حقيقية احتمال ان يكون المتعقل
عن تلك الحقيقة اولا فتصحيح الكلام بتخصيصه بتعريف مفهومات الاسماء واعتبار الاستخدام بان يرجع ضميره الى اسم الموضوع **قوله** تعريف الماهية
الحقيقية الخ لمسمى الاسم اما متعلق بالتعريف فيتناول ما اذا كان الحقيقة عين المجمل بلا خفاء ومتعلق بالماهية بينهما
قوله وتعريف مفهوم الاسم اي تعريف هذا المفهوم من حيث انه كذلك اسمي وقيد الحيثية مستفاد من المقام والمقابلة فلا يرد انه قد يكون مفهوم
الاسم معلوم الوجود فيكون حقيقيا لما سيأتي واما تعريف المعدوم الذي علم صاحب التعريف انه موجود من حيث انه موجود فتعريف حقيقي على زعمه خارج
عن القسمين في الواقع نعم بقي تعريف المعدومات التي لا اسم لها فانه ليس تعريف الماهية الحقيقية فلا يكون تعريفا حقيقيا ولا اسميا لانه اشترط فيه وضع
الاسم وان لا يكون بملاحظة الوجود ولكن هذا القسم غير معتد به لقلته واعلم انه قال قدس في حواشيه على شرح المختصر التعريف اللفظي عند المحققين
هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بمرادف او لازم او ذاتي فانظر انه مع التعريف الاسمي المذكور هنا مترادفا
عنده فاعترض عليه السيد ان التعريف الاسمي تصوير وتفصيل ما وضع الاسم بازائه واللفظي بيان ان اللفظ موضوع بازاء هذه الصورة المعلومة فماله
الى التصديق لا التصوير اقول كان الشارح نظر الى ان التصوير لازم في اللفظي ايضا فان الموضوع له معلوم اجمالا بوجه ثم يعلم بوجه
آخر فان مدلول لفظ الغضنفر من حيث انه مدلول ذلك معلوم ثم يعلم من حيث انه مدلول الاسد وكذا التصديق بوضع اللفظ لازم فيما قد يعد
اسميا غير لفظي فانه يحصل بعد التعريف انه موضوع بازاء هذا المعلوم المفصل وهذا التصديق مقصود ايضا فان الاسمي بيان مدلول الاسم من حيث هو كذلك و
مما يؤيد ما ذكرنا ان صاحب المحاكمات ذكر ان تعريف الاسد بانه لفظي وفيه التبيين والتصوير وقال السيد في حاشية شرح المختصر المحدود معنى العقار من حيث
انه مسماه والحد هو ذلك من حيث هو مسمى بالحد بالخمر ثم كلامهم يحتمل بان يكون التعريف اللفظي الغير الاسمي تعريفه اللفظ او تعريفا للمعنى الا ترى انهم
ذكروا ان التعريف اللفظي يجري في الفعل والحرف ايضا بخلاف سائر التعريفات فالمناسب مع الاحتمال الاول لان معنى الفعل والحرف غير مستقل
بالمفهومية وقد اشترط جماعة من الاطراد في التعريف اللفظي وجود طائفة اخرى اعمية المعرف او اخصيته وهذا الاختلاف يؤيد الاحتمال الثاني **قوله** الا
ان التحقيق الخ وجه الاستدراك ان العدول عن الظاهر بان يراد ان تعريف الماهيات الحقيقية من التعريف الحقيقي في الاكثر لا على الاطراد
وان كان تصحيحا للكلام لكنه ليس محتاجا اليه قطعا وليس بتحقيق بل التحقيق انه يعتبر قيد الحيثية ولا باس بحذفها الا ان ذلك الحذف شائع ويمكن
ان يقال في وجه الاستدراك ان العدول امر سهل لا يرد على المصنف من شيء بل بواسطة عدم التحقيق **قوله** لانه جواب عن ما التي لطلب
الحقيقة وفيه ان التعريف الحقيقي لا الحد الحقيقي فكانه اراد بالتعريف ههنا الحد **قوله** وهذا التعريف اي الحد الاسمي قد يكون نفس الحقيقة بان
يكون المتعقل نفس الحقيقة مع شرط ان يذكر في التعريف تمام الذاتيات فالباء في قوله بان يكون الخ ليست للسببية التامة **قوله** ولهذا

اى الجواز كون المعرف الاسمى عين الحقيقة المتعلقة صرحوا باتحاد التعريف الحقيقى والاسمى اى الحد الحقيقى والاسمى فان العلم بالوجود انما يتحقق
اذا كان المعرف الحقيقى الاسمى عين الحقيقة والا فيكون العلم جهلا **قوله** وبعد العلم بالوجود الخ هذا الا يطرد فى كل اسمى على راى الشريح فان التعريف اللفظى
المشهور لا يصلح لان يصير حقيقيا قطعا **قوله** اما الطرد فهو صدق انت خبير بان صدق المحدود ليس صفة للتعريف والطرد صفة فينبغى ان يفسر الطرد
باستلزام الحد للمحدود كما هو المشهور الكلهم الا ان يراد كون التعريف بحيثية مستلزم لهذا الصدق فيكون تفسير الطرد بلازمه الا يرى ان الانعكاس
نفسر باستلزام المحدود للحد وهذا ليس صفة للحد بحسب الظاهر فينبغى ان ياول بان الانعكاس كون الحد بحيث يستلزم محدوده اياه **قوله** وهو
معنى قوله الخ ينبغى ان يعلم ان الضمير ليس راجعا الى الصدق المذكور لان كون هذه الشرطية المذكورة معنى الاطراد ليس ابعد من كون الصدق
معناه حتى يكون المناسب ان يقال هذه الشرطية بمعنى الصدق بحسب المال بل هو راجع الى الشرطية الاولى اى كلما صدق عليه الحد
وانما قال كذلك لان الوجدان اعم من الصداق المقصود فى هذا المقام **قوله** الاطراد الخ اعلم ان الاطراد لغة رديه فى الطرد بمعنى الابعاد لكنه شاع
يجى بمعنى استقامة الامر فالمناسبة بين المعنى الاصطلاحى واللغوى على الاول ظاهرة وعلى الثانى بيانها ان الحد لعدم منعه لا يخلو عن خلل
ونقصان لا يقال الطرد والمنع متلازمان بلا سببية لاحدهما الا انا نقول معنى الطرد والاستلزام المذكور وذلك مستلزم للمنع فان العقل يعتبر الاستلزام
سابقا على المنع فلذا جعل سبباله **قوله** بحسب متفاهم العرف واعترض عليه السيد الشريف رد بان الموجبة الكلية عكس لنفسها فى صورة مساواة
الموضوع للمحمول لصدق التعريف عليه اعنى تبديل كل طرف بالآخر لبقاء الصدق والكيف بحاليهما وانما حكموا بان عكس الجزئية لا طراد بادون الكلية
والجواب ان القضية الكلية ليست عكسا بحسب اصطلاح المنطق فان العكس المصطلح ما يكون لازما لا بحسب المادة على ما هو المصرح به فى شرح المطالع و
شرح الطوالع الاصفهانى فى بحث الاضافة والمفهوم من شرح المختصر العضدى فى بحث العكس وفى شرائط الشكل الثانى ولو سلم فلا ينبغى ان يقع
لبيان المساواة فى التعريف شرطا لاطراد اى صدق القضية الكلية المذكورة اعنى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وشرط الانعكاس
تلك القضية بمعنى كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد مع ان الانعكاس تتناول للجزئية مطلقا ولهذه القضية على تقدير المساواة **قوله** عكس
لاثبات نفى الظاهر ان يعتبر فى الطرد اثبات نسبة وفى العكس نفى هذه النسبة لكنه اراد قدس سره منها بيان ان اطراف القضية الحاصلة بالطرد
محصلة واطراف القضية الحاصلة بالعكس معدولة **قوله** وهذا الا دخل له قيل الغرض من كونه اسميا نفى كونه لفظيا الا كونه حقيقيا والجواب ان المحقق
اشترط فى شرح المختصر المساواة فى اللفظى ايضا مع ان المصنف رحمه الله قسم التعريف ههنا الى حقيقى واسمى بلا تعرض لقسم آخر فارادة هذا المعنى
من تلك العبارة بعيدة جدا وايضا تفسير المصنف رحمه الله للاصل ظاهر فى انه لفظى فكيف يقال انه لا شك فى انه غيره **قوله** الاول الخ
اشتراط الطرد يعنى يفهم من كلام المصنف رحمه الله ذلك الاشتراط على الاطلاق من غير تقييد على زعم الامام او غيره والتقييد خلاف العبارة
وذلك المفهوم سواء اندفع الاعتراض عن الامام او لا فلا يرد ان الامام اعترض على الشيخ وغيره بعد اطراد التعريف فلا يتاتى هذا
المنع من قبله نقول اعتراض الامام على زعم صاحب التعريف فانه لم يقل باكتساب التصورات بالتعريف **قوله** الثانى منع عدم صدق
الخ هذا اعتراض على قوله المصرح من ان تعريف الاصل لا يطرد والاطراد صدق المحدود على جميع افراد الحد كما سبق وصرح به آخرا من
ان المحدود لا يصدق على هذه الاشياء فالمراد من ان الاصل لا يطلق عليها لا يصدق عليها لكن الظاهر ان الاطلاق فى عبارة المصرح على معناه
اللغوى فالوجه فى اعتراض الترديد بان يقال ان اريد بالاطلاق ظاهره فنمنع استلزام عدم الاطلاق لعدم الصدق وان اريد بالاطلاق الصدق
فنمنع عدمه فى الصور المذكورة وانما كان الوجه الترديد لان منع المقدمة المستدل عليها غير موجه اللهم الا ان يجعل المنع بمعنى الابطال
لا بمعنى طلب الدليل **قوله** كيف والفعل الخ فاذا كان الفعل اى الايجاد مترتبا على الفاعل مبنيا عليه فالمفعول بالطريق الاولى بها
اذا اخذ بوصف المفعولية وتلك الحيثية مع انه يحتمل ان يراد بالفعل المفعول اذ كثيرا ما يطلق عليه وايضا قال المصنف رحمه الله ان الاصل

لا يطلق على الفاعل من غير تقييد بالنسبة الى امر ما **قوله** ولا معنى للابتناء هذا متفرع عما سبق من ان الحق ان ما ذكره المصدر ليس تفسير الابتناء العقلي بل هو مثال انما ذكره ههنا لتاييد المنع لعدم صدق الاسم على الفاعل **قوله** الرابع انا اذا قلنا الخ فان قيل هذا اعتراض غير واقع في محله لانه انما اعتراض على تعريف المصدر للاصل بناء على تفسير الابتناء العقلي بترتب الحكم على دليله وعلى حصر الابتناء في القسمين مع انه اعترض قدس سره بامثال ذلك المثال على تفسير الابتناء العقلي فما وجه التخصيص قلنا هذا اعتراض على التعريف المختار للاصل لكن على طريق المعارضة مع المصدر بمثل ما ذكره المصدر على تعريف الامام ههنا واجيب بوجه آخر ان منشاء الاعتراض ما فهم من سوق كلام المصدر ههنا من ان الاصل يتناول المادة فالمناسب ايراده عقيبه ولما اعترض المصدر بهذا المثال خصص بالتصريح به النزاع والذي انت خبير بان قوله قدس سره ولا شك ان الامور مادة للفكر واصل له يابى عن هذا الجواب كما لا يخفى واعلم انه ذكر قدس سره في شرح الرسالة وقد يقال المادة لما يحل فيه شيء كالموضوع للعرض والصورة للهيئة فعلى هذا يكون في قابل واحد بالذات وبالتركيب كالعرض الموضوع اص عليه الشيخ في الشفاء فان جعلناه الفكر عبارة عن الترتيب المتعلق بالامور المعلومة على ان الترتيب مصدر مبني للمفعول فالامور مادة باعتبار انها واحدة بالتركيب قابل للهيئة المخصوصة الى ههنا كلامه قدس سره فعلى هذا لا مسامحة في هذا المقام نظرا الى جعل الامور مادة للفكر بمعنى الترتيب لكن جعل قدس سره المادة في هذا الكتاب الداخل تامل **قوله** معرفة النفس ما لها وعليها لا يقال لا يصدق على ادراك الصبي فانه ليس اهلا للثواب والعقاب لانا نقول يجب انه اهل للثواب فيصح اسلامه وان كفره معتبر في احكام الآخرة مع ان ضمير لها وعليها للجنس النفس ولهذا يصدق التعريف على معرفة الاحكام المخصوصة بالنساء **قوله** وان اريد بالنفس الخ يعني بها الروح الانساني الحال في البدن كما هو مذهب جمهور المتكلمين فلا يرد انهم لا يقولون بالنفس الناطقة المجردة **قوله** لان كثرا الاحكام انت خبير بان الدليل لا يقتضي الا ان يراد بالضمير في لها وعليها بالنفس العبد فان المعرفة للنفس قطعا الا ان يقال لا استخدام خلاف الظاهر فالمضاف المعرفة ادراك الجزئيات اقول فعلى هذا يلزم ان يكون معرفة الاحكام المتعلقة بافعال الاشخاص فقها مثل معرفة ان صلوة زيد مثلا واجبة تامل ثم الاشكال فانه لو اريد بالدليل مصطلح الاصول يدخل التقليد فان قول المجتهد دليل للمقلد الاصول الاربعة يخرج المسائل الكلامية التي دليلها العقل فقط اللهم الا ان يراد بالدليل ما يقابل التقليد او يقال كل مسئلة شرعية لها دليل من الادلة الاربعة **قوله** مما لا دلالة عليه قيل عدم الدلالة معنى عن عدم الاصطلاح اذ الاصطلاح مستلزم لها في الجملة ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون الاصطلاح غير ظاهر ولا قرينة عليه فلا دلالة ففي الكلام مبالغة لا يقال يكفي ان يكون القرينة شهرة ان الفقه من العلوم الاستدلالية كما يكتفى في تقييد الضرر والنفع الاخروي شهرة امراءه انه من العلوم الدينية لانا نقول فرق بين الشهرتين فانه شاع اطلاق الفقه على العلم بالمسائل المخصوصة على وجه التقليد بخلاف اطلاقه على غير الديني بقي ان نفي الاصطلاح غير صحيح فان الامام الراغب ذكر في الذريعة ان المعرفة ادراك الشيء تفكر وتدبر فهو اخص من العلم فعلى هذا لا يصح استعمالها في البديهيات كما انه لا يصح في بعض الاصطلاحات استعمالها في ادراك الكلي والجواب انه لا دلالة فيه على انه مصطلح الفقهاء والمتكلمين او الصوفية واصطلاح غيرهم لا يفيد نعم لكن لا يتجه كلام الشرح خاليا عن الخلل فان نفي الاصطلاح على الاطلاق **قوله** والاقسام اثنا عشر الظاهر ان المراد اقسام ما ياتي به المكلف فيكون ما ياتي به متعلقا لها صادقا عليها لكن الاقسام الطرف والواجب واخواته وشيء منها ليس مما يصدق عليه ما ياتي به لانه عبارة عن الحاصل بالمصدر كما سيجيء اللهم الا ان يراد باقسام ما ياتي الاقسام المتعلقة به لا بمعنى كونها جزئيات **قوله** المصدر فان اريد بهما الثواب الظاهر ان الجزاء قوله فاعلم ان ياتي الخ ولا ارتباط بينهما اللهم الا ان يجعل الجزاء قوله ففعل الواجب الخ وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء واعلم فعلم المراد ينفعه **قوله** وان كان فعله اولى لا يخفى ان لفظ اولى ليس مستعملا ههنا في معناه الظاهر والا فيلزم ان يكون الترك جائزا وفعل راجحا مطلقا فلا يتناول الواجب بل اريد بمجرد الراجح في الجملة **قوله** حبل المكروه تنزيها الاولى تركه ههنا لانه بالاتفاق مما تركه اولى بدون المنع عن الفعل والعقاب على فعله

غاية الامر انه يقال في زمانهما الى المحل اقرب **قوله** لا تبيح على زمانهما هذا هو المشهور لكن صاحب النهاية قال هذه الرواية عن ابي حنيفة شاذة فان ابا يوسف سال عنه اذا قلت اكره فما تريد قال اردت التحريم **قوله** بحرمان الشفاعة يعني حرمان شفاعته لغيره من المذنبين فلا يرد ان من ارتكب الكبيرة اشد استحقاقا فاذا ثبت انه لا يحرم من الشفاعة فكيف يحرم عنها من دونه ولا تحتاج الى ان يجاب بان المراد حرمان الشفاعة في ان ينال الثواب الذي كان ينال لو ترك هذا المكروه لا مطلق الشفاعة **قوله** بهذا المعنى لا يقال الاشياء لا تساعده فان الزكوة واجبة بمعنى العرض لانا نقول المستعمل فيه المعنى الاعم لكنه واقع على العرض **قوله** والمراد بالمندوب الخ فيه انهم قسموا السنة الى السنة الهدى وغيرها وذكروا ان ترك سنة الهدى مما يوجب الاساءة او ردوا الآثار الدالة على الوعيد الشديد في تركها وايضا جوزوا القتال مع اهل بلدة تركوا سنة الاذان فلما ذا يدخل المندوب الذي ليس فيه منع عن الترك والجواب ان الاساءة دون عذاب النار فهذا نظير المكروه تنزيها او تحريما فان فعله يوجب استحقاق دون النار فلا يدخل في الحرام فكذا السنة لا يدخل في الواجب والآثار محمولة على التشديد والقتال لكون سنة الاذان من اعلام الدين تامل **قوله** بخلاف اطلاق الخ فانه وان وقع في الجملة كما في الوجه الخامس لكنه غير شائع اما العكس فلم يقع اصلا عند محمد وفي المشهور عن ابي حنيفة رح ولذا لم يتعرض له مع انه المناسب لاطلاق الواجب على العرض **قوله** من صفات فعل المكلف المراد بالفعل ههنا المقابل للترك بحيث يتناول الهيئة والايقاع معا **قوله** لكن ترك الحرام يمكن ان يراد بفعل الواجب ما يظهر منه اثر في الخارج فيقابل الترك لكنه يشكل بالصوم **قوله** اذ افعال الواجب الخ فما ذكر في كتب القوم من ان الواجب ما يثاب على فعله تفسير للواجب الحقيقي اي ما هو صفة لفعل المكلف لا يقال موضوع الفقه افعال المكلفين على ما اشتهر بحيث لا مجال للانكار لانا نقول اذا كان عدم الواجب سببا لاستحقاق العقاب فهذا الحكم لا يناسب ان يجعل الا من الفقه فالمراد بالفعل ما يتناول مثل هذا العدم قيل عدم فعل الواجب مما يعاقب عليه لان من لم يصل الصلوة تكاسلا من غير ميل اليها يستحق العقاب فيكون حراما والا لاحتيج الى قسم آخر فالمناسب بين الحرام والواجب يقتضي ان يدخل في الاول ايضا ترك الحرام فبالضرورة يعتبر تناول الواجب للعدم وفيه ان ترك شئ قصدا فعل يستحق الثواب او العقاب سواء كان الشئ مرغوبا اليه اولا وترك الواجب قصدا يستحق العقاب فيكون حراما بخلاف تركه سهوا فكذا ترك الحرام بلا ميلانه لكن مع القدرة قصدا لا مطلقا يستحق الثواب لانه فعل فلا يلزم تناول الواجب لعدم الحرام على الاطلاق فعلى هذا لا يصح ايضا ما سيأتي من ان ترك الحرام انما يكون كفا اي فعلا يثاب عليه اذا كان تركا مقارنا لميلان النفس واعلم انه يمكن ان يراد نظرا الى اول كلام المص ره بالواجب واخواته نفس ما ياتي به المكلف ففيه الواجب ما يستحق فعله الثواب وتركه العقاب كما هو المشهور فالاقسام ستة **قوله** عدم منع الفعل والترك قيل انما اعتبر عدم منع الفعل مع انه غير محتاج اليه في مقابلة الواجب لانه لا يطلق الجائز على الحرام اصلا كما قال المص ره بخروج الحرام عن القسمين معا ومجرد ما لا منع عن تركه صادق عليه فيه بحث لان ترك الحرام داخل في الواجب على ما ذكره المص ره فلا يكفي في مقابلة عدم المنع من الترك لان الفعل فيه ممنوع كما ان الترك في فعل الواجب ممنوع فكل من القيدين في مقابلة قسم لكن ظهر بهذا في قوله قدس سره وفي الخامس عدم منع الفعل اشكال لان المص ره جعل ترك الواجب داخلا في الحرام ولا منع فيه عن الفعل فيكون جائزا وليس كذلك بالاتفاق لا يقال الترك فعل لانه كف لانا نقول بناء الكلام على ان الترك بمعنى العدم والا فلا يصير الاقسام اثني عشر تامل **قوله** ليس المراد بمعرفة ما لها الخ اعترض عليها بالنسبة الى الفقه عبارة عن موضوعات مسائله وهذا التعريف يتناول للكلام ايضا لان موضوعات مسائله عبارة عن ذاته تع والنبي صلى الله عليه وسلم وغيرهما ولا معنى لجعل مثال ذلك مما لها وعليها سيما بالمعنى الاول والآخرين من الوجوه الخمسة والجواب ان موضوعات مسائل الفقه بما لها وما عليها لا من حيث انفسها بل بمعنى ان ايقاعها في الخارج او تركها فيه مما يجوز او يحرم او سبب للنفع والضير في الآخرة فكذا موضوعات مسائل الكلام اذ ادراكها وجودها

العقلي من هذا القبيل بلا فرق فان دوام التوجه الى الحق تعالى وصفاته والنبي صلى الله عليه وسلم مما يثاب عليه [illegible] باب [illegible]
الآيرى ان تصور الحقائق على وجهها مقصود في العلوم وكمال للنفس ابد الآباد ودوامه [illegible] على وجهها [illegible] ذلك [illegible]
خلاف الظ نظرا الى علم الكلام فانه لا يبحث فيه عن احوال موضوعاته من حيث انها افراد لما [illegible] فان [illegible] الا من
الخارجية قال المصر ره وان اردت بالفقه هذا المصطلح الخ اقول فيه بحث لان مسئلة ان النية واجبة من الفقه والنية من افعال القلب
كاعتقاديات عالم الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالعمل نفسه او ما يتعلق به ويكون المقصود الاصلي منه جهة العمل فافهم قوله مع
ان اطلاق اللفظ الخ لو قيد بعدم صلاحية البعض لكان احسن فانه لا يرد عليه ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني التي يصلح كل منها
مستحسن ليذهب نفس السامع كل مذهب ممكن قوله بكيفية عمل انما قال كذلك ولم يقل بالعمل [illegible] الحكم بمعنى النسبة التامة وهما
المحكوم عليه والمحكوم به اي صفة من الوجوب وغيره قوله وخرج العلم بغير الاحكام الخ الظاهر من هذا [illegible] المفهوم من صريح كلام المصر
ان التصور مطلقا خرج عن ذلك التعريف بهذا القيد لا بمعمل انه متعلق بالذات [illegible] دون الحكم وفيه ان الحكم بمعنى النسبة التامة قد يتعلق [illegible]
ايضا كما في صورة الشك ويمكن ان يقال المتبادر من العلم بالحمل التصديق فقط قوله او من الوضع [illegible] بانه يعلم هذه القضية اعني الفاعل
مرفوع بالحس غاية الامر ان الطرفين مفهومان اصطلاحيان نعم كون الفاعل واجب الرفع مما يعلم بالوضع ويمكن ان يحمل الحكم الماخوذ من
الوضع على ذلك قوله والرسول صلى الله عليه وسلم فيه بحث لانه يجوز الاجتهاد له فقد يقع له علم ببعض الاحكام عن الادلة قوله يطلق في العرف
بل في اصطلاح المنطق ايضا قوله وفوائد القيود الخ فان قيل لا يصح حمل الشرعية على ما [illegible] اخذها الامن الشرع لانه يؤول المعنى الى التفسير المص
الغير المرضي عنده قدس سره فالمراد بها ما ورد الشرع به فيرد عليه العلم بالاحكام التي في مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان الحكم فيه ورد في
الشرع ومتعلق بالعمل وهو ظ بل بكيفية العمل ايضا فان الحكم بمخلوقية العمل له تعالى قلنا المراد بالعملية ما يقصد منه العمل دون الاعتقاد ويتعلق
بكيفية العمل من الاحكام والعملية على مسائل الفقه ويؤيده تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية قوله فاحتاج الى التكلف الخ اما التكلف فاعتبار
قيود الحكم في متعلقه دون نفسه وحمل الشرعية على ما يتوقف على الشرع مع ان الظ ان يفسر بما ورد في الشرع وحمل الفعل في تعريف الحكم المصطلح
على ما يعم فعل القلب والجوارح والعمل في تعريف الفقه على عمل الجوارح فقط مع ظهور تراد فهما واما التعسف فهو لزوم الدور على تقدير تعليل
بوجوب الايمان شرعيا موقوفا على الشرع الا ان يقع تجويز درك الوجوب في بعض الاحكام بالعقل دون الشرع وذلك بعيد اذ لا وجوب الا بالشرع
وكذا ارتكاب التاويل في جعل الفقه العلم بالخطاب وكان المراد به ما خوطب به وان لم يصرح به لايلائمه ايضا ما سياتي [illegible]
قديم لا يحصل من شيء قوله بالشرعي ما يتوقف الخ الموافق لكلام المصر ان يقع خطاب بما يتوقف الا انه نظرا الى ان وصف الحكم بالشرعي [illegible]
وصف بحال المتعلق قوله ولا يدرك لولا الخ قيل ان كان هذا التفسير لما قبله على ما هو الظ من تفسير المص فان فسر [illegible]
الشارع فالمراد بالتوقف على الشرع التوقف بحسب العلم فيرد عليه ان قدم الخطاب لا ينافي توقفه على الشرع بهذا المعنى [illegible]
بالتوقف التوقف بحسب ذاته ونفسه يرد عليه ان ما يتعلق به الخطاب اثر لازم له وسبب عنه ولا يصح انفكاك اللازم عن الملزوم [illegible] الخطاب القديم لسابق
على الشرع خطابا بما يتوقف عليه كوجوب الصلوة والجواب ان تعلق الخطاب حادث مشروط بوجود الشرع فلا يلزم الوجوب الايجاب على الاطلاق فان [illegible]
[illegible] في وقت كذا الشرط كذا كما ذكروا ان صفاته تعالى قديمة وتعلقاته ما حادثة بل ذكر الحنفية ان التكوين بمعنى الايجاد بالفعل قديم والمكون حادث قوله موقوف
الايمان لو قال موقوف على وجوب الايمان لكان احسن ليتوجه ظاهره المنع الذي اشار اليه بقوله والقائل ان يمنع الخ [illegible]
القائلة بانه لو توقف شيء منها على الشرع لزم الدور قوله وللقائل ان يمنع اجيب عنه بان وجوب الايمان مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع فالايمان مثال [illegible] الموقوف عليه
وضمير نحو بما راجع الى الايمان والتصديق وذلك لان الايجاب النهي هو الخطاب والوجوب متحدان [illegible] انما [illegible] الجواب [illegible] المعنى [illegible]

على تعريف الحكم الاصطلاحي انه ما ثبت بالخطاب لا الخطاب فليس الوجوب والايجاب متحدين ذاتا والا اندفع اعتراضه على ما نقل الشارح
عن الاشاعرة والمعتزلة قال المعتزلة في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لو توقف على الشرع لزم الدور **قوله** لا يقتضي
توقفه الخ الاول ناظر الى اعتبار التوقف في نفس ما خوطب به على الشرع والثاني ناظر الى اعتبار توقف هذا العلم به عليه كما يشعر
تفسير المصنف للشرعي **قوله** غاية الخ فيه حزازة لان الظاهر ان الضمير راجع الى التوقف المذكور سابقا فيكون الشيء غاية لنفسه وقيل الضمير
راجع الى جنسه اي غاية التوقف في هذا المقام هو التوقف المخصوص وانت خبير بانه لا معنى لجعل الخاص غاية للعام فالاولى ان يقال ان
الضمير راجع الى ما يفهم من السياق اي الامر والشان في هذا المقام **قوله** ولا منافاة لتوقفه اعتراض عليه بانه لو توقف وجوب الايمان
على الشرع المتوقف على الايمان يلزم توقف وجوب الشيء على نفسه وذلك غير معقول والغرض من جوابه الافضاء الى وجوده اقول
لا يتوقف نفس الشرع على الايمان بل التصديق بثبوته موقوف عليه نعم التصديق بوجوب الايمان على التصديق بثبوت الشرع وذلك
التصديق موقوف على الايمان ولا محذور فيه فان الفرق بين التصديق بوجوب الايمان وبين وجوبه ظاهر وكذا الفرق بين التصديق
بثبوت الشرع وبين نفس الشرع والتحقيق ان ثبت عقلا بالدلائل القطعية الايمان بالله تعالى فيثبت التصديق بثبوت الشرع
فيحصل من الآيات العلم بوجوب الايمان بمعنى كونه مستحق الثواب في الآخرة على ما هو المعتبر في معنى الوجوب الشرعي عند الاشاعرة فلا محذور فيه اصلا
تامل في هذا المقام فانه اشتبه على الاقوام **قوله** بدلالة معجزاته آه فيه انه ذكر في شرح المقاصد لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري
كعلم الصديق رض وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام وكاخبار موسى بنبوة هارون ويوشع عليهم السلام
تامل **قوله** اي المتوقف على الشرع الظاهر ان يقول اي الوارد في الشرع والمتوقف عليه ما نظري الخ لان المصنف بين فائدة قيد الاحكام
الشرعية فذكر الاحتمال الثاني ثم اشتغل ببيان فائدة القيود الباقية والمناسب التعميم والا لم يكن تقرير المصنف وافيا بالمقصد الاثير (?) اي فوائد
وهذا لا يبتنى على التقدير الثاني **قوله** فيندفع ذلك الظاهر ان المتوهم ايضا جعل الاحكام حاصلة عن الدليل باعتبار العلم بها لا انفسها الا انه اعتبر جنس العلم لا
خصوص هذا الشخص العالم تامل **قوله** ومعنى حصوله آه وهذا اتم على كلام ابن الحاجب مع انه الحق والبعض لا نظر في الادلة الاجمالية تامل **قوله** قد يكون بطريق الخ
اجاب قدس سره في شرح الشرح بان هذا العلم مع الادلة اعتماد ذلك لان المتبادر من كلمة عن في عرف العربية التاخر الزماني لا الذاتي لا يجتمع مع المعية الزمانية و
الحاصل ضرورة لا يتاخر عن الادلة زمانا **قوله** المصنف لو تم فان قيل لم ترك المصنف الا ان مع هذا القيد مكرر فيجوز ان يكون ذلك بالنظر الى خروج العلم الضروري عن الادلة بمفهوم
السوال الآتي بعده قلنا صرح في الحاشية بان التقليد يخرج بقوله عن ادلتها فقيد الاستدلال مكرر مع انه لو اعتبر التكرار بما ذكر المسائل لما كان التخصيص المصنف هذا القيد
باخراج علم المقلد وجه بل عليه ان يتعرض لخروج علم النبي وجبرئيل عليهما السلام والتنبيه (?) به ايضا **قوله** اذ لا معنى الخ انت خبير بانه لا فرق يعتد به بين الحصول الاخذ من
الادلة تامل **قوله** الحكم الشرعي لم يظهر لي الى الان وجه ذكرهم وتوارد هذا الحكم اذ اجعل تمهيديا فان الاصول باحثة عن الادلة الشرعية من الكتاب اللفظي
وغيره من حيث اثبات الاحكام الخمسة من الوجوب واخواته بها وليس جزءا من تعريف الفقه ايضا وكذا اذا جعل حادثا بان يراد بالخطاب الكتاب اللفظي فافهم
قسم الحكم بعد تعريفه بالخطاب الخ بانه عزيمة او رخصة الى غير ذلك **قوله** عرف بعض الاشاعرة اي صرح بعضهم بالتعريف ويلقى الباقون بالقبول او صرح بعضهم بتقييد الحكم
بالشرعي وذكر الباقون الحكم اكتفاء بالاشارة والعهد والاولى ان يقال التقييد بعض الاشاعرة بواسطة عدم قيد الاقتضاء والتخيير وهذه التاويلات كلها بواسطة انه سيصرح
الشارح بانه لا خلاف بين احد من الاشاعرة في هذا التعريف للحكم الشرعي **قوله** ومن ذهب الى ان فيه اشعار بان التعريف السابق للخطاب صحيح على راي من ذهب الى ان الكلام الازلي
خطاب ليس كذلك الظاهر ان يقال المراد بما يقع به التخاطب ما من شانه التخاطب لانا نقول يعلم هذا يمكن ان يراد ذلك بالموجه للانعام لذا سوى بين التعريف السيد العمري في شرح
المنهاج فيمكن ان يجاب بان المخاطب النفسي كاف في الخطاب النفسي الا ترى انهم فرقوا بينه وبين العلم بانه يقصد به الخطاب بالنفس او الغير بخلاف العلم **قوله** والا لم يوجد
ان شكل قوله تعالى اطيعوا الله وقوله تعالى فاتبعوا الامام تامل **قوله** الاحوال المكلفين وافعالهم عطف الافعال للتفسير ويحتمل ان يراد بالافعال ما يقابل المتروك بالاحوال ايا ما كان

قوله وقد يجاب بان الاباحة فيه امران الاول ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب او الكراهية موضع تامل لا يقال يمكن
اعتبار التكليف فيها بحسب الاعتقاد فانه لا يمكن الاعتقاد ان خطاب الاباحة خطاب ايجاب لانا نقول لا يتعلق خطاب الاباحة بفعل المكلف باعتبار هذا التكليف
كما لا يخفى ويمكن ان يقال خطاب الاباحة والندب متعلق بفعل المكلف من جهة التكليف في الجملة وهو تغيير هذا الفعل فان الاباحة والندب تفيد تكليفه في الجملة
لكنه ينبغي ان يعلم ان هذا انما يتم على تقرير الشارح قدس سره في الشرح الا ان الظاهر ان الندب والكراهية لا تقتضي التكليف السابق ولو في الجملة تامل الامر الثاني
ان بعض القصص مثل قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا ولا يعصون الله ما امرهم مما اعتبر فيه حيثية التكليف قيل بل القصص مطلقا كذلك لان المقصود منها
اما ابشار المطيعين بنعيم الثواب او تخويف العاصين من اليم العقاب فلولا انهم مكلفون لما حصل هذا المقصود ويخدش الاطلاق قضية رويا يوسف عليه السلام
فانها في حال صغره والمقصود منها اعتبار الرؤيا الصالحة ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحيثية التكليف بهذا الخطاب قوله الاول ان الخطاب عندكم
الخ لا يخفى انه لا يتاتى هذا السؤال على تقدير ان لا يسمى الكلام الازلي خطابا وفسر الخطاب بغير قوله اي في التوضيح والا فقد ذكر في التنقيح قوله ونحوهما
اعلم ان الشافعية قسموا الخطاب الوضعي الى ثلثة اقسام الخطاب بالسببية والشرطية والمانعية والحنفية قسموه الى خمسة اقسام الحكم بالركنية وبالعلية
وبالسببية وبالشرطية ويكون المتعلق علامة وكانهم تركوا المانعية اكتفاء بالشرطية او عدم المانع شرط وفيه ان نفس قولنا هذا مانع عن ذلك حكم
ولا يصدق عليه انه شرط ويجيء ما يؤيد ذلك مما ذكره المصنف رح فيما يتعلق بفعل الصبي قوله يمنع اتصاف الحكم الخ ينبغي ان يعلم ان الجواب على هذا الوجه
هو المسطور في كتب القوم ومحصله انا نمنع اتصاف ذات الحكم مع قطع النظر عن التعلق بالحدوث فلا ينافي ان يكون الحكم الخطاب القديم اذ يجوز ان يكون
تعلقه حادثا فلا يرد على هذا الجواب ان التعلق داخل في مفهوم الحكم فانه المتعلق فلا وجه لتسليم حدوث التعلق ومنع حدوث الحكم قوله واجاب بعضهم
بانا الخ يرد عليه انه ان كان المتبادر من العبارة تعميم الاقتضاء والتخيير لصريحي والضمني فسد التعريف على التقدير الاول من الجواب فانه يدخل فيه غير المحدود
وان لم يكن متبادرا منه لا يجوز التعريف على التقدير الثاني منه فان حمله على خلاف المتبادر منه غير جائز اللهم الا ان يدعي ان حمله على غير المتبادر جائز
في الجملة او ان المتبادر محتمل فالمجيب يزعم على كل تقدير تبادر ما حمل التعريف عليه ثم انه يرد ايضا على تعميم الاقتضاء والتخيير انه اذا اعتبر مثل ذلك لا ينبغي
ان يراد في التعريف قيد الاقتضاء والتخيير لخروج القصص فانها مشتملة ضمنا على الاحكام التكليفية مثل فاعتبروا واعملوا الحسنات فتثابوا واشتغلوا وانتهوا
عن السيئات لئلا تعذبوا على طريقتهم ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالضمني الدلالة الضمنية الظاهرة التي بمنزلة المطابقة في الظهور فليتامل قوله اما اولا
فلان الخصم الخ لا يخفى ان المصنف رح ادعى اولا على سبيل الجزم ان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فالواجب ذكر الوضعي كذكر التكليفي ثم نقل عن بعضهم
عدم الاحتياج الى ذلك ثم قال الحق هو الاول فالمتبادر من فحوى الكلام ان المصنف رح لم يبين اياه اعني وجوب ذكر الوضعي على زعم احد مع انه لم يعلم
ان الخصم اي صاحب التعريف على راي ان الوضعي ايضا حكم فلا يرد على الشارح قدس سره ان هذا الكلام من المصنف رح على زعم من ادعى شمول الخطاب للوضعي
قوله ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه اي من الوضعي بان يراد بالتكليفي ما يكون بحسب مفهومه الصريح تكليفا او يكون في ضمنه التكليف فيشتمل الخطاب الوضعي
فانه يشتمل على التكليف ضمنا سبق بيانه في الشرح ولم يرد بتعميم الخطاب التكليفي للضمني انه يشتمل الخطاب التكليفي المفهوم ضمنا من الخطاب الوضعي حتى يقال
ان نفس الخطاب الوضعي خارج عن الحد لا يدخل بواسطة هذا التعميم فانه مغاير للخطاب التكليفي فيكون كلام المصنف موجها بقي ان اقتضاء الخطاب التكليفي
او تخييره بالنظر الى ما خوطب به صريحا فيلزم ان يكون اني الوضعي ايضا بالنظر الى ما خوطب به صريحا الا الى ما فهم ضمنا مما خوطب به ويمكن ان يقال ذلك ليس
بلازم فانه يمكن اعتبار الاقتضاء والتخيير الى المفهوم الضمني من الخطاب الوضعي قوله بل كيف يتحد اه العموم والخصوص بالنظر الى المراد من التكليفي
والا فالتكليفي المشهور اي مفهومه الصريح تكليف مباين للوضعي قوله فيه تسامح قيل لا تسامح لظهور ان تعلق شيء بشيء يفهم من الخطاب الوضعي وان
لم يكن معناه المطابقي وهذا ليس بشيء لان ذلك التعلق مفهوم في الجملة من الخطاب التكليفي ايضا فلا يناسب التغاير بين مفهوميهما ان لم يعتبر التسامح
بل المقول سوق كلامه على اثبات التغاير بين مفهوميهما مطابقة قوله في هذا التعريف للحكم الشرعي والمتعارف بين الاصوليين المنقسم الى الايجاب وغيره

لا الحکم الماخوذ فی تعریف الفقه قوله بمعنی الشرعی ای فی تعریف الفقه ما یتوقف علی الشرع فالحکم الموصوف لا یوخذ فی مفهومه الا مجرد وروده فی الشرع لا انه مفسر بالخطاب المشعر بذلک فقید الشرعیة مخصص قوله واذا کان تعریفا للحکم الشرعی الماخوذ فی تعریف الفقه بمعنی الشرعی فیه ما ورد به خطاب الشرع الا ما سبق والا کان الحد ای الخطاب الخ اعم من المحدود ای الحکم الشرعی لتناول الخطاب ما لیس من الحکم الشرعی قوله اسناد امر الی آخر الا خطاب فیه ان تفسیر الحکم الشرعی بمعنی الاسناد او بالخطاب غیر صحیح فانه جعل سابقا الخطاب مقابلا للاسناد ویمکن ان یقال ذلک تفسیر باللازم قوله الاول لما ارید الخ انت خبیر بان هذا الجواب لا یلائم ما سبق من ان هذا التعریف للحکم المتعارف لا للماخوذ فی تعریف الفقه فلیتامل قوله الثالث ان الحکم او فیه نظرا ما اولا فانه لا فائدة فی القول بکون الایجاب نفس الفعل ای الخطاب فان المعترض لم یدع الا مغائرة الوجوب له ویمکن ان یقال بنی المجیب اتحاد الوجوب والخطاب علی اتحاد الوجوب والایجاب المتحدین بالخطاب نعم الکلام فی اتحاد الایجاب والخطاب وکان وجهه ان المراد بالخطاب اعنی الکلام النفسی بمعنی الفعل اللفظی علی ما قالوا وثانیا فلان ما ذکره انما یدل علی ان الفعل من حیث انه یتعلق به القول لم یتصف بصفة حقیقیة لم لا یجوز ان یتصف بالاعتباریة المسماة بالوجوب اعنی کونه بحیث تعلق به الایجاب واما ثالثا فلان الاشیاء المتغائرة بالاعتبار یجب فی تعریفاتها التقیید بالحیثیات التی بها تغائرها لکنها قد یترک ذکرها فی الاغلب اعتمادا علی ظهور المراد کما یقال الاصل ما یبنی علیه الشیء بخلاف ما نحن فیه فان خطاب الله تعالی المتعلق بالافعال لیس ظاهرا فی نسبة الخطاب الی الافعال دون نسبته الی الله تعالی فلا یصح تعریف الحکم الذی هو صفة الفعل من حیث کذلک بالخطاب بدون الحیثیة قال المص والیه یخرج منه الخ یمکن ان یجاب بان یراد بالمکلف اعم مما هو کذلک فی الحال او فی المآل وینبغی ان یعلم ان السؤال یجری فی فعل المجنون ایضا قوله لا یصح فی جواز بیعه هذا غیر مذکور فی ... والمصرح نظرا الی انه یوجد فیه حکم متعلق بالولی ای تسلیم المبیع الی المشتری بخلاف الصلوة والاسلام الا ان الشارح قدس سره نظر الی ان فیهما ایضا حکما متعلقا بالولی کالامر والتحریض یبقی امر آخر هو ان الاسلام هو الایمان الذی هو فعل القلب ظاهر الکلام علی خروجه من التعریف والجواب ان المراد بالاسلام ههنا فعل الجوارح علی ما فی الحدیث المشهور قوله وهذا السؤال ای السؤال الثانی وفیه انه لا یصح فی الاسلام فانه یترتب علی اسلام الصبی الاحکام الشرعیة من جواز النکاح وغیره وبالجملة اما ان یجوز اسلامه اولا وعلی کل تقدیر فهو حکم والجواب انه لا یدخل فعل الصبی فی الحکم المصطلح المفسر بالخطاب ولو خطاب اباحة فان خطاب الله متعلق بافعال المکلفین خاصة عندهم کما علم من استقراء الخطابات ولا ینافی ذلک ان یترتب علی فعله الآثار الشرعیة قوله لانتفاء التعلق بالافعال هذا وارد علی ظاهر العبارة لکنه المراد تعلق الحق بفعل الصبی من مثل الرضاء او الاخراج وکانه قدس سره نظر الی ان اعتبار ذلک تعلق اداء اولی علی وجه الترتب والتوقف غیر ظاهر قوله وبان الصحة والفساد اعترض علیه بان ذلک عند المتکلمین واما عند الفقهاء فالصحة فی العبادات کونها مسقطة للقضاء ولا یعرف ذلک بالعقل فان اداء الصلوة بالتیمم قد یکون مسقطا للقضاء کما فی المسافر وقد لا یکون مسقطا للقضاء کما فی المحبوس والمربوط علی الساریة والمقیم وغیرهم حیث یحکم علیهم بوجوب القضاء وفی المعاملات عبارة عن ترتب الاثر المطلوب منها علیها فیرد علیهم جواز بیعه وان کان بمعنی الصحة ویؤید ذلک ان الفقهاء یوردون المسائل الکثیرة المتعلقة بصحة العبادات والمعاملات وفسادها والجواب انه لا مخالفة فی الحقیقة والمآل فانه اذا عرف فعل الامر والشرع عرف کونه مسقطا للقضاء واذا عرف المخالفة عرف الفساد والشرع انما امر بالتیمم عند السفر فالصلوة فی السفر بالتیمم صحیح دونه فاسد ثم الحکم الشرعی ههنا فی الحقیقة هو اباحة انتفاع المشتری مثلا بالمبیع او کون هذا الامر شرطا لهذا الفعل وذلک مانع منه فعند وجود الشرط وارتفاع المانع یصح هذا الامر وعند المانع او عدم الشرط یفسد ذلک لان الخطاب عندهم اما تکلیفی متعلق بالاحکام الخمسة المذکورة المشهورة او وضعی متعلق بالشرطیة والسببیة والمانعیة ولا یخفی ان الصحة والفساد لیسا من جملة تلک الاحکام بل نقول الکلام فی الحکم المتعارف بین الاصولیین الماخوذ فی تعریف الفقه فلا ینافی کون الصحة والفساد من المسائل الفقهیة عدم کونهما من المسائل الاصولیة تامل قوله بعدم خطاب الله تعالی اعترض علیه بان نفی الخطاب النفسی غیر صحیح فانه متحقق فی الحکم القیاسی والثابت بالسنة والاجماع ونفی الخطاب اللفظی غیر موجه فانه غیر معتبر فی التعریف

والجواب انه جوز بعضهم حمل الخطاب في تعريف الحكم على اللفظي كما سبق او ان المراد بالخطاب النفسي مدلول اللفظي من حيث هو كذلك **قوله** ولا يخفى
عليك الخ فان قيل لا فرق على هذا بين السنة والاجماع وبين القياس فيجيء ان الاولين من الاصول المطلقة بخلاف الاخير قلنا تشترك الجميع في عدم
اثبات الحكم في نفس الامر وتفترق من حيث ان الاولين دليلان بلا ملاحظة الكتاب بخلاف الاخير فانه يلاحظ فيه الكتاب او السنة الا يرى انه
سبق انه لا حكم الا خطاب الله تعالى عند الاشاعرة بل نقول الكتاب ايضا راجع الى الايجاب النفسي القديم كما في شرح المختصر **قوله** وبالعمل ما يختص بالجوارح فيه
يلزم ان لا يكون مسئلة النية من الفقه الا ان يتكلف **قوله** يعني كون السنة الخ الاولى ان يتعرض لكون الكتاب حجة ايضا لانه مثل المذكور دخولا وخروجا
بلا تفاوت **قوله** فحينئذ لا يخرج بقيد الخ لانه متعلق بكيفية العمل ضمنا ايضا **قوله** ويمكن ان يقال الخ وذلك لان مثل ذلك متعلق بالفعل مطلقا لكن
لا يتعلق صريحا بعمل الجوارح **قوله** تكرار البتة الخ ويمكن ان يقال ذلك تصريح بما علم التزاما فلا يكون مفسدا للتعريف اللهم الا ان يقال هذا المرامي
فان اللهم لم يعتبر ذلك في قيد الاستدلال قال المصنف رح حسن بعض الافعال اعلم ان الحسن الذي تنازعوا في كونه عقليا او شرعيا بمعنى الثواب في الآخرة
كما سيأتي وهذا لا يظهر كونه عقليا اصلا فان اثبات الحشر لا يدرك بالعقل الا ان يقال المراد الثواب الروحاني وقد صرح المصنف رح في كتابه المسمى
بميزان الكلام او جود المعاد الروحاني ايضا عند اهل السنة تأمل قال المص وحد الفقه يكون جامعا اقول ليس علم الاخلاق على وفق الشرع عقليا على الاطلاق
نعم معرفتها سواء طابقت الشرع او لا يمكن ان يكون عقلية تأمل **قوله** انما يلزم لو كانت لا يخفى ان التواضع والجود ونحوهما ان حملت على الآثار و
افعال الجوارح فالعلم بحسنها وقبحها من علم الفقه قطعا فان التعريف صادق عليه اذ هو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
على ما قال به المصنف رح وايضا موضوعه افعال المكلفين من حيث تتعلق بها الاحكام الا يرى ان الزكوة سيما التطوع من ثمرات ملكة الجود وهي من ابواب الفقه
قطعا وبالجملة لم يظهر القول من الاشاعرة بان العلم بآثار الملكات ليس من الفقه فلا يمكن الاعتراض عليهم ولذا ذكر ذلك في كتب الفقه ولا يناسب ان
يجعل من علم آخر وقد جاز اطلاق الفعل بحسب اللغة على الملكات النفسانية مثل القدرة والشجاعة فعلى هذا الوجه لا يحمل كلام المص ههنا الا على المبادي
والملكات دون الآثار وغيره عليه ما اورده قدس سره من انها ليست عملية بالمعنى المذكور انه يناقض اول كلامه وآخره اذ قد صرح سابقا ان علم الاخلاق
يخرج من معرفة ما لها وما عليها بقيد العمل وذكر ههنا ما يدل على ان بعض الاخلاق عملي فافهم **قوله** المص رح وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل الاظهر وان
اكثر بل ترك ان لا علية به **قوله** بطريق النظر والاستدلال ينبغي ان يعتبر ذلك بالنظر الى غير النفوس القدسية والا فكثير من مسائل الفقه حاصلة لها بغير النظر
قوله مما اشتهر كونه من الدين يعني في الصدر الاول الى زمان المجتهدين والا فيجوز ان اشتهر غير الضروريات في زماننا ايضا **قوله** بحيث يعلم المتدين وغيره اعترض
عليه بانه ان اراد ان كل واحد من المتدين وغيره يعلم بالضرورة ان مثل الصلوة واجب يصدق به قطعا انه فاسد وان اراد ان كل واحد يعلم انه من هذا الدين
حقا او باطلا فالتقييد بالاكتساب لا يخرجه نعم تقييد الامام يخرجه والجواب ان الاستدلال الفقهي ليس الا على كون هذا الحكم من هذا الدين واما الاستدلال على حقيته فمن الكلام
ولا شك انه لا حاجة الى الاستدلال في العلم بكون مثل الصلوة من هذا الدين وليس معنى الوجوب ايضا الا مجرد ذلك قال قدس سره في شرح المقاصد قولنا لا يدرك الحسن
والقبح الا بالشرع تجوز اذ الحسن عبارة عن تعلق ورود الشرع بالثناء على فاعله والمراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر ايجابا **قوله** جزئيا
جزئيا الخ انت خبير بانه لا يناسب على تقدير ارادة الكل المجموعي ويمكن ان يقال ذلك بالنظر الى الشق الثاني فان قوله فلا يعلم تفريع على عدم تناهي الاحكام
فقوله ولا كليا بالنظر الى الشق الاول اي المجموع والاولى ان يقال هذا الكلام مبني على ما ادعاه الشارح قدس سره من عدم الفرق بين معرفة الكل ومعرفة كل واحد
ثم لم يظهر تعلق قوله تحصيلا لحسن مقابلته جزئيا بجزئيا الا ان يعتبر التكلف في العبارة **قوله** وبهذا يظهر ان لا يصح الخ فقد حمل قدس سره قول المص رح والاكثر على ما صدق
هو عليه كالثلثين وثلثة ارباع ونحوهما حتى يكون معنى التعريف العلم بثلثي الاحكام مثلا ويمكن ان يحمل ذلك على مفهومه حتى يكون معنى التعريف العلم باكثر الاحكام
فعلى هذا لا حاجة الى الاعتذار الذي ذكره بقوله ويظهر الخ فانه مذكور ايضا صريحا ولا يخفى ان ذلك خلاف المتبادر من العبارة اذ حق الكلام ان يقال ولا الاكثر
قوله واما الرابع الخ وبه يعلم ايضا لا يمكن ان يراد بعض معين كالالف مثلا **قوله** وههنا بحث الخ ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بمعرفة الكل المعرفة الاجمالية

وبمعرفة كل واحد للعلم التفصيلي قوله وههنا ما لا يختلف الخ فيه انه اراد الاتحاد بحسب المفهوم فليس كذلك لانه يصح قولنا معرفة الجميع هي الفقه ولا يصح ان يقال
معرفة كل واحد الفقه وان اراد التلازم فيرد عليه انه يجوز ان يمتنع ارادة مفهومه من لفظ ولا يمتنع ارادة مفهومه لازمه وان فرض اتحادهما صدقا فاحدهما ذاتا وكانه قد نظر
قدس سره الى عدم الفرق بالمال في تخصيص كل منهما بتعليل يجري في كليهما غير مناسب لا لظاهر قوله الى التزام الخ هذا كما ذهب اليه صاحب المفتاح في قوله تعالى رب اني
وهن العظم مني من ان المجموع اعم من وهن كل عظم قال المص رح ولا التهيؤ الظاهر انه عطف على قوله الكل فيتوجه ان الترديد السابق في الاحكام وهذا بيان لمعرفتها فتامل قوله
تعارض الادلة الخ لا يقال معرفة سبب الرجحان في الادلة داخل في المآخذ والشرائط والاسباب اي من جملة ما يفضي الى الحكم فاذا بقي التعارض لم يكن عالما بها لانا نقول
يجوز ان يكون عارفا بسبب الرجحان لكنه يتوقف الرجحان على فكره واجتهاد في ازمنة متطاولة وقد يشتغل باهم من ذلك لتعلقه بهما فيه بحث هو ان المذهب ان الحكم في مواقع
اختلاف المجتهدين واحد وكل واحد من المتخالفين يستدل بدليل صح عنده وبالضرورة دليل واحد صحيح يفضي اليه بخلاف ادلة سائرهم فاستجماع الشرائط بغير ذلك الواحد
محل تامل والجواب انه يجوز ان يكون كل من المجتهدين عالما بدليله لكنه قد يقع لبعضهم الخطاء والسهو في النظر والترتيب الا ترى ان ابن سينا مع مهارته في علم المنطق قد غلط في
الشكل الاول ويجوز ايضا ان يحتاج الاستدلال والاستنباط الى زمان طويل قوله او وجود المانع وانت خبير بان الشرائط الوجودية بدون انتفاء الموانع لا يكفي في الآلة الا
اللهم الا ان يراد بالكفاية عدم الحاجة الى وجود شيء قوله او معارضة الوهم العقل وذلك في الاشياء البعيدة عن الحق والمشاكل فيما له قرب الى الحق قوله لا نم ان لا دلالة
فان قيل لا يظهر تعلق بالاحكام وعن الادلة بالملكة قلنا العلم المتعلق بالاحكام عن الادلة محمول على الملكة قال المص بل هو العلم بكل الاحكام الى قوله مع الملكة الخ فان
قيل المشهور اطلاق اسماء العلوم على التصديقات وعلى الملكة او على القواعد لا على التصديقات والملكة معا قلنا الملكة ههنا شرط لا دخل له في الفقه قوله لا انه يدل الخ قيل لا بعد في
حصول الملكة مع حكم واحد وانت خبير بانه لا فرق يعتد به في الاستبعاد بين حصولها بحكم وبين حصولها بثلثة احكام قال المص والصحابة رض يسمون الخ ينبغي ان يراد ان الصحابة بسليقتهم
يعرفون مجرد ما ظهر نزول الوحي به لا عن الادلة فانها بالاستدلال قطعا عند المص رح على ما سبق من اعتراضه على ابن الحاجب باستدراك تقييد الاستدلال ثم في الكلام نظر اما
اولا فلانه يلزم ان لا يكون الصحابة فقهاء اصلا فان حد الفقه العلم بالاحكام التي ظهر نزول الوحي بها عن ادلتها وهم يعرفونها بالسليقة بل يعرفونها كل احد بمجرد علم اللغة
من غير استدلال ولو سلم فيلزم ترجيح غير المجتهد منهم على المجتهدين فانه يحصل ذلك العلم لغير المجتهد بالبديهة وللمجتهد بالنظر اللهم الا ان يقال يحصل قبل الاستدلال مجرد الظن
دون الجزم واما ثانيا فلان المتبادر من تعبير المص بقيد ملكة الاستنباط ان ذلك مخصوص بالفروع القياسية وقد صرح قدس سره ايضا بذلك الاختصاص فيلزم ان يكون
شخص بدون القدرة على معرفة ما لم يظهر الوحي به فقيها الا ان يقال تلك المعرفة لازمة قطعا لمعرفة ما ظهر مع ملكة الاستنباط كلياته ايضا يلزم ان يكون جميع الاحكام الغير القياسية
ما ظهر نزول الوحي بها على وجه يعرف العرب اياها بالسليقة وليس كذلك فان من جملتها احكم المجمل والمشكل والخفي والحكم الثابت بالاشارة والاقتضاء والدلالة وايضا قد يثبت الحكم
بطريق التجوز اللغوي واعتبار الوسائط في اللوازم بحيث لا يعرفه الا الاذكياء قوله لكونها فرعا مستنبطا الخ انت خبير بانه لا يتوقف القياس مطلقا على كون القائس مجتهدا كما يفهم
من تعريف القياس وشروطه الا ترى ان الفقه العلم بالاحكام عن الادلة التي من جملتها القياس بالاتفاق فمع ذلك التوقف مسلم في حصول جميع القياسيات قوله ان يعرف
اقوال المجتهدين اي في مواقع الاتفاق دون الاختلاف نزول الوحي بها انما يظهر الخ فان قيل لا تقييد في التعريف بكون الظهور بالنظر الى المجتهد الاول او الثاني او بكونه في الواقع
بل يكفي ظهورها في الجملة قلنا المتبادر من العبارة ان القيد بكونه عند العالم الذي يصير بواسطة العلم فقيها كما يتبادر من تقييد ما ظهر نزول الوحي به بما نزل عليه الوحي بلا واسطة اعتبار
قوله لا في الواقع اعلم ان المراد بما ظهر نزول الوحي به في الواقع ما يكون بحيث يتضح ويظهر على كل واحد لم يلتفت اليه بلا تخصيص باحد وبشرط قوله علم مخصوص معين الخ لا يلائم
ما اشتهر من ان العلم تتزايد قليلا حتى يتلاحق الافكار قوله وعلى ما ذكره المص الخ لا يخفى انه وارد على المنقول عن الامام لا اعلم ايضا لكنه لا يأتي على تقدير ان يفسر بالتهيؤ التام اي كون الشخص
بحيث يقتدر على الاستعلام ولو في زمان فان ما يصدق عليه هذا التهيؤ لا يتفاوت انما التفاوت على الاسباب والشروط وبالجملة وروده هذا الاعتراض على التعريفين بالتعين لا يقدح
على تعريف الشارح قدس سره من ابطال التعريف المخترع الذي يشعر تقرير المص بكونه مرضيا بلا احتمال اصلاحه ان المتبادر من عبارة الشرح ان شيئا من العلم ليس اسما لمفهوم كلي وقد ذكر
في حاشية شرح المواقف ان اسم كل علم موضوع بازاء المفهوم الكلي الاجمالي قوله الرابع انه اريد الخ يمكن ان يراد نزول الوحي بالنسبة الى ذلك العالم لكنه يختلف الفقه بالنسبة الى كل مجتهد
قال المص فهو اما اولا الخ انت خبير بان الجواب الاول غير لازم ان يحتمل خلافيا في ما ذكره الشرح في دفع الاعتراض الثالث حيث قال اللهم الا ان

فقال انه فقه الخ قوله وهو خارج عن الفقه فلقائل ان يقول لا حاجة الى ذلك ولا فائدة فيه اذ قد صرح المص بخروج المسائل القياسية عنه قد اعترض الشارح عليه ويمكن ان يجاب عنه انه اعترف المص بخروجها من تعريفه المرضي له لا مطلقا فهذا الجواب منه يشعر بخروجها عن جميع الحدود ولان لفظ العلم واقع في الجميع وقد اعترض القوم على تعريفهم مطلقا قبل تعريف المص بان لفظ العلم غير صحيح فانه بمعنى الادراك القطعي والفقه ظني فاجاب المص بان الفقه ايض قطعي قوله اذ كان ثبوتهما الا وليس ثبوته لكنه قد وقع مثل ذلك في قول الشاعر وكان سيان ان لا يسرحوا نعما او يسرحوه بها واغبرت السرح قال المصرح وثانيا ان العلم الخ هذا موقوف لما في الحاشية الشريفية الشريفية على شرح التلخيص لكنه يخالف لما ذكره في شرح المواقف من انه لا يطلق العلم على الظن لغة ولا اصطلاحا قوله لما دل الاجماع الخ انت خبير بان ذلك لا يفيد المدعى اذ يجوز ان يجب العمل بالظن انه حكم الله تعالى في الواقع وكان اعتراضه قدس سره في آخر كلامه على بعض المحققين اعتراض على هذا الاستدلال ايض فان كلام هذا البعض غاية ما امكن في هذا المقام الا انه يمكن تقرير الجواب على رأي المصوبة بلا ملاحظة هذه المقدمة قوله يكون مظنونا فيصير معلوما الخ اقول فيه بحث لان الفقه هو الحاصل من الادلة التفصيلية وذلك هو الظن بالاحكام واما علم اليقيني فليس من هذه الادلة تامل قوله وهو ثابت بالنظر الخ فان قيل لا اعتبار لثبوت النص بالنسبة الى هذا فان كل مدلول ثابت بالنظر الى دليله والجواب ان الكلام في العلم بثبوت المدلول على سبيل القطع فيحتاج الى ثبوت النص قوله يلزم على الاول الخ لا يخفى انه لا يتم الا على رأي المصوبة فلا وجه لذكره ههنا ولا يظهر حصول ذلك العلم عن الادلة التفصيلية فان معنى وجوب العمل بمقتضى الظن انه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل وايقاعه ان تعلق به رأيه او اعتقاد ندبيته او اباحته او حرمته ان تعلق به رأيه كذا ذكروا وتفصيل هذا المقام يطلب من شرح المختصر وحواشيه قوله وعلى الثاني ان يكون الثابت الخ اجيب عنه بان المراد ان ثبوت الحكم بالنظر الى الدليل ثبوتا مأخوذا مع هذه الحيثية مقطوع لا ان ثبوته الواقع مقطوع وفيه ان العلم بالثبوت على هذا الوجه ليس من الفقه بل هو الظن بالاحكام نظرا الى الواقع قوله غاية ما امكن الخ انت خبير بان العبارة مختلفة فان المقدمة الاولى من الدليل يغني عن افادة النتيجة الاولى اعني قوله فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا كما ان تلك النتيجة يغني في افادة النتيجة الثانية اعني قوله فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فحق العبارة ان يقال الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به وكل ما هو كذلك فهو حكم الله تعالى قطعا والا لم يجب العمل به فالمظنون حكم الله تع وكل ما هو كذلك فهو معلوم قطعا فالمظنون معلوم قطعا قوله من الانواع المنحصرة فيه ان المنحصر هو المفهوم وان اطلق اصول الفقه قد يطلق على انفس المسائل الاصولية ايض اللهم الا ان يقال المراد انحصار المحصول يعني الادلة المفردة كما هو مصطلح الاصول قال المص كقياس حرمة اللواطة اقول الظاهر ان تلك الحرمة مستفاد من الآيات الدالة على ذم قوم لوط عليه الصلوة والسلام قوله ووجه ضبطه فيه دفع لما في الكشف الكبير انه نقل وجهي الضبط ثم قال الاولى في ذلك الاستقراء قوله ان كان يتعلق هو الخ تعلق تعيين الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب قوله قول الكل الامة اي المجتهدين فان الامة المطلقة محمولة عليهم كما سيجئ والا فالقياس ينبغي ان يعلم ان القياس والاجتهاد من اقسام الوحي مطلقا لا من اقسامه بحسب المتعارف تامل قوله يتعلق بنظمه انما لم يقل بنفسه لان المعجز مقدار اقصر سورة والدليل يجوز ان يكون ما دونها لكن الاعجاز يتعلق بالنظم المتعلق بنفسه او به مع اللاحق والسابق قوله عصمته من صدوره عن الخطاء والمعصية الا تنافي ما يستقل به العادة قوله واما شرائع من قبلنا الخ لان تلك انما يلزمنا اذا اقصر الله تع ورسوله عليه الصلوة والسلام بلا انكار وكانت ملحقة بالكتاب والسنة ولهذا التعامل ملحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس قوله نوع استدلال باحدها الظاهر انه استدلال بالقياس لا غير قوله وما جعله بعضهم نوعا خامسا هو ثلثة اقسام تلازم حكمين من غير تعيين علة ولو عين العلة كان قياسا والاستصحاب وشرائع من قبلنا فالظاهر ارجاعها الى احد الادلة مطلقا واما القسم الاول منها فراجع الى القياس فقط قوله بحيث يكون فرعا في الحقيقة لا يخفى ان هذا المختص الجواب عن الكتاب ايض تامل قوله وفيما نحن فيه القياس الخ فيه ان تقريره مشعر بان الاصول الثلثة مثبتة بالنظر الى الاسباب في نفس الامر وذلك يخالف الجواب عن الخامس قوله وكيف يتصور ذلك اي لزوم الاولوية قوله فهو يقتضي استقلاله الخ والظاهر ان عدم الاقتضاء بواسطة ان الحكم يستند الى المثبت بحسب نفس الامر لا بحسب العلم فيرد عليه انه لا يلائم الجواب عن الخامس اذ الاجماع ليس مما يستند اليه الحكم في نفس الامر ويمكن ان يعلل عدم الاقتضاء ههنا بان القياس ليس مستقلا بحسب العلم ايض حتى يستند الحكم اليه قوله وقد يجاب بانه اعلم ان المجيب هو المص في الحاشية لكن الشارح قدس سره غير عبارته الدالة على ان العطف حكم لان كونها حكما شرعيا غير ظاهر لكن الاصالة والفرعية بالنسبة الى الحكم الشرعي لا الى انه ناد على كلام المص متعلقة على حيث قال بل بما تورث الخ وذلك لان حكم الاصل قطعي في الاصل ايض ولم يكن حكم الفرع

قطعیا اصلا قال المص باعتبارانہ لقب لعلم مخصوص الظاانہ علم جنس کما اختیارہ السید السند لکن المذکور فی کتب النحو ان استحباب العلمیة الجنسیة اضطراریة
الاحکام اللفظیة النحویة وایضا لاحاجة الی ذلک التوجیہ علی تقدیر ان یکون العلوم عبارة عن المسائل وذکر بعض الاذکیاء انہ علم شخصی فان اختلاف المحال
او متعددہا من قبیل تغیر الاشخاص بواسطة السمن والهزال وغیرہا وبالجملة لاتعدد فیهما بحسب العرف ویمکن ان یجعل اسماء العلوم من قبیل المشترات بان یکون
الموضوع لہ خاصا لکن الوضع عام تامل بعد ما تقرر الخ وایضا جعل المعرف العلم بالقواعد الخ **قولہ** کشجرة الاراک سیجئ فی بحث القضاء انہ لوکان رمضان علما لکان
شهر رمضان بمنزلة انسان زید ولا یخلی قبحہ ومثل ذلک قال فی شرح الکشاف لکنہ ذکر فی شرح المفتاح ان الاضافة فی علم المعانی والبیان من قبیل
شجرة الاراک **قولہ** التوصل القریب الخ ینبغی ان یعلم ان المراد ان قواعد الاصول اقرب فی التوصل من غیرها اعنی قواعد سائر العلوم فلا یرد ان التوصل الاقرب
بالدلیل نفسہ لا بالجزء ای قاعدة الاصول التی جعلت کبری الدلیل **قولہ** تعلق بکل من اعمالہ انت خبیر بخفاء المرام عن هذا الکلام فانہ اذ ابطل حکم کل فصل من
دلیل لایبقی للقیاس وجہ صحة اصلا **قولہ** فتعذر الاحاطة الظاانہ دلیل علی المنوط لدلیل نفسہ والقیاس سواء وفیہ ان الاحاطة بالدلائل الخاصة المفصلة ایضا
متعذرة ویمکن ان یقال المراد تعلق بکل نوع من الدلیل نوع من الحکم تستنبط فرد منہ عن الدلیل الخاص بالنوع والقیاس علیہ الفرد الآخر فتعذر الاحاطة
بجمیع دلائل الافراد بقی ان مجرد تعذر الاحاطة بجمیع الجزئیات لایقتضی اعتبار القیاس فانہ یمکن ان یعتبر العلة المشترکة فی الموضع فیقال کل مسکر حرام نعم
فی تفصیل الشارح علی بعض الاحکام والقاء القیاس الی المجتهدین فوائد جمة تامل قال المص بل الغرض منہ الزام الخصم انت خبیر بانہ یحصل منہ اظهار الصواب
الذی جعل غرضا ایضا فی عبارة بعضهم فلا یصح الاحتراز عنہ بقید التحقیق **قولہ** والمحکوم علیہ الخ هذا فی الحملیة ظاهر واما فی الشرطیة فالمحکوم علیہ یسمی مقدما
والمحکوم بہ تالیا فیقال رجعها الی الحملیة کرجع السلبیات الی الموجبات **قولہ** ویسمی الدلیل الخ هذا علی تقدیر ان یستدل علی الفقہ بالقیاس الاقترانی
لا الاستثنائی **قولہ** اعلم ان المرکب التام الخ ینبغی ان یعلم ان لیس المراد ان تلک المفهومات متساویة الصدق متحدة الذات مختلفة الاعتبار مطلقا کما یتبادر
من العبارة فان القضیة والخبر لایلزم ان یکون مسئلة ونتیجة بل انہ قد یطلق تلک المفهومات علی مرکب تام بتلک الاعتبار قال المص اذا استدل
علیها بسائر الاشکال کما اذا قلت القیاس یدل علی ثبوت مثل هذا الحکم وکل قیاس کذلک فہو لہ ثابت قال المص کقولنا هذا الحکم ثابت الخ ینبغی ان یعلم انہ
لیس من الاصول من مسائل الفقہ بل مایکون موضوع هذا القول محمولا فیہ مثل الصلوة واجبة لکن المقصود واحتج فانہ عبر عن المسائل علی وجہ الاجمال بلازمها
یعنی انہ اذا حصل القیاس وعرف صغری الاستدلال لاحاجة الی الاستدلال کما لایخفی قال المص اعلم انہ یمکن ان لایکون الخ ای لیس الکبری المذکورة من
مسائل الاصول فی بعض الصور صرح بذلک التفسیر السیفی حاشیة شرح المختصر فینتقض طرح تعریف الاصول باعتبار انہ لقب لبقی اشکال آخر وهو انہ قد یجعل
بعض القضایا مسئلة الاصول باعتبار ان کبری الاستدلال علی مسئلة الفقہ من فروعها وجزئیاتها فیلزم ان یکون بعض مسائل العربیة مسئلة الاصول
باعتبار ان جزئیاتها التی من مسائل الاصول یجعل کبریات الاستدلال علی مسائل الفقہ مثلا من العربیة قولنا صیغة الامر یدل علی طلب الامر مطلقا لمدلولها
علی وجہ اللزوم ویندرج تحتها مسئلة الاصول اعنی قولنا الامر من الشارع یدل علی ایجابہ وطلبہ الفعل علی وجہ الالزام **قولہ** یعنی یشترط ذلک فیما سبق فیہ
اجتهاد رای الخ لکن الاشتراط لیس علی الاطلاق فان الاجماع تحقق باتفاق جمیع المجتهدین فی عصر واحد فلو لم یکن کذلک بان تحقق الاراء علی التعارف لا فی عصر
واحد او وجد مخالف لم یتحقق الاجماع فیجوز المخالفة قال المص فان المتوصل الی الفقہ لیس الا الخ فیہ انہ یجوز لغیر المجتهد العلم بقواعد الاصول والتوصل
ومعرفة الاحکام الفقهیة عن الادلة ولو بمعونة التعلم ومطالعة الکتب لکن بدون ملکة الاستنباط لحکم کل حادثة وردت علیہ فلا یکون فقیها ولا مجتهدا
قال المص کون هذا الشیء علة لذلک فیہ ان القواعد الاصولیة انما یتوصل بها الی الاحکام الفقهیة وهی الاحکام التکلیفیة الثابتة بالقیاس دون الوضعیة ککون الامر علة للآخر
قال المص اذا کان حد اصول الفقہ هذا الخ التفریع غیر ظاهر سیما بالنظر الی کون الحکم والادلة المختلفة فیهما ایضا موضوعا قال المص الا انہ یبحث عنها فیہ انہ لا یقیم
العموم محمولا کما سیاتی الا ان یقید البحث بکونہ علی وجہ الاصالة والقصد بالذات قال المص والقسم الثانی یقع الخ لایخفی ان مبحث الاجتهاد مما یتعلق بالادلة و
یدخل فی الاثبات ولیس موضوعا ولا قیدا ولا محمولا فی مسائل الاصول **قولہ** کالادراک للانسان الخ ان اریدبہ النفس الناطقة یلزم ان لایصح القول بانہ الحقیقة الخ

بواسطة جزئه الاعم وان اريد الحيوان الناطق كما هو المشهور فطريق الادراك بواسطة كونه حساسا متحركا بالارادة ناطقا ولا دخل فيه لكونه جوابا عن السؤال بما هو فاما ان يحمل
الانسان في كل مثال على معنى انه يحصل طريق الادراك ذاتيا اذ نظرا الى انه متفرع عن الجنس والفصل القريبين لكن لا دخل لبعض الاجناس البعيدة في ذلك فبقي انه يوجد
الادراك في غير الانسان من الموجودات كما لا يخفى الادراك مشتركا معنويا بل لفظيا اي معان متعددة **قوله** او على الواحد انت خبير بانه لا يلزم
كون الامر من الانواع والعام من الاعراض ويمكن ان يقال الكتاب كلي متناول للكل والجزء والامر الشرعي الذي فيه كتاب معين من الصيغ المخصوصة بلا اعتبار
عروض معنى بخلاف العام فانه صيغة اعتبر معها الانتظام لجمع من المسميات **قوله** فما بالهم الخ الظاهر ان اثبات الحجية للدليل مطلقا حتى القياس من المبادي فانه
من حيثيات الموضوع تامل **قوله** وكون الدليل حملية اسمية الخ فيه انه سياتي في بحث الواو انه اذا قيل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فتعلق الحرية
ايضا بالشرط لان الجملة الثانية عطفت على الجزاء المناسبة كونهما اسميتين لا على مجموع الشرط والجزاء فيمكن اعتبار مثل ذلك في الكتاب والسنة ايضا لاثبات
الاحكام الشرعية **قوله** او رباعية فيه انه ذكر المص في شرح الوقاية انه يجب المضمضة والاستنشاق في الغسل دون الوضوء لانه ورد فيه صيغة المبالغة اي فاطهروا
تامل المص واعلم ان قوله ومحلوق يحتمل الخ الاحتمال الاول غير مفهوم من العبارة مع انه المراد على الصحيح قال المصنف معظم مسائل المنطق الاولى ترك المعظم **قوله** لان الدليل
مقدم بالذات اي من حيث انه دليل فالدليل بحسب الوجود الذهني مقدم لا بحسب الوجود الخارجي فان الدليل دليل في الذهن وليس التقدم بالذات محمولا على
ما تعارف في كتب الكلام فانه غير متعارف عند الفقهاء بل المراد به التقدم بحسب نفس الدليل لا بحسب العوارض الخارجية فلا يرد ان المدلول قد يكون متقدما كان
الصانع تعالى وان الدليل من حيث العلم مقدم بالزمان ايضا فلا حاجة الى التقييد بالذات **قوله** لكن الصحيح كتب قدس سره في الحاشية ما يدل على ان النزاع لفظي لان
جميع مباحث الادلة والاحكام معا من الاصول اتفاقا الا انه قد يلاحظ التفصيل فيقال كلاهما موضوع وقد يرجع احوال الادلة الى الاحكام وقد يعكس فيما يكون ذلك
ان مباحث الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه يرجع الى مباحث الادلة والاحكام لانها ليست داخلة في الموضوع بالاتفاق وايضا مباحث الموصل اليه راجعة
الى مباحث الموصل في المنطق كما سيجي **قوله** ولو سلم انها ادلة الخ اي ولا نسلم ان الادلة الشرعية ادلة حقيقية فانها مفيدة للظن والادلة الحقيقية مفيدة لليقين
فكيف يكون الادلة الشرعية مفيدة للثبوت والاولى ان يقال المراد انه لا نسلم ان الدليل الشرعي موجب لشيء ظنا كان او يقينا فانه امارة ولا علاقة بين الامارة
ومدلولها فيبعد غاية البعد ان يطلق في الادلة الشرعية افادة الثبوت الخارجي **قوله** يوخذ بمعنى الادراك الخ اي يوخذ بمعنى شامل لهما وليس المقصود التردد بين
مجرد الجزم والظن فقط والا فلا يتناول ما يفيد كليهما **قوله** وليس معنى الدليل فيه ان المص ذكر في اوائل بحث القياس ان الدليل موثر في الحكم اما عادة
كما هو راي الاشاعرة او حقيقة كما هو مذهب المعتزلة فان حاله كحال تاثير النار في الاحراق الخارجي بلا تفاوت **قوله** ما يفيد نفس الثبوت الخ اي الخارجي
لان المتبادر المتنازع فيه ههنا فلا يرد انه لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية قال المص وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة اعلم انه لم يظهر الفرق بين ان يكون
موضوع علم المضافين على الوجه المذكور وبين ان يكون موضوعه امرين متشاركين في ذاتي او شيئين متلازمين بان يكون العلم واحدا على التقدير الاول متعددا على الثاني وايضا يمكن الاضافة
بين ثلاثة اشياء وما فوقها كاثبات الادلة الاربعة للاحكام الخمسة **قوله** كما في الفقه الباحث الخ فيه ان الوجوب مثلا اضافة بين الفعل والمكلف فان الاول واجب
على الثاني ولذا يقال يبحث في الفقه عن الاحكام الخمسة ويعبر عن المكلف بالمحكوم عليه **قوله** لكن لا دخل للاحوال الخ فيه ان بعض المطالب ليس بقابل
للقياس بل للاستقراء والتمثيل مع انه ذكر المص انه قد يبحث عن احوال الموصل اليه على سبيل الندرة **قوله** ليست اعراضا ذاتية الخ فان قيل ان
محمولات مسائل ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب وغيره بل اعراضا ذاتية لما صدق عليه الكتاب او الدليل فمن اين يجعل الكتاب موضوعا دون الدليل
فانها عرضها المعرضا تاما من حيث انها كتاب او سنة او غيرهما الا من حيث انها دليل فان المبحوث عنه يوخذ مساويا للكتاب او غيره لا للدليل كذا قيل
وفيه بحث لانه يبحث فيه عن افادة الامر للوجوب وليس ذلك ثابتا لجميع ما يطلق عليه الكتاب في اصطلاح الاصول ولو اعتبر الوجوب مع مقابله من
عدم الوجوب فكانه يصير مساويا للكتاب يصير مساويا للدليل ايضا لا الوجوب يثبت بسائر الادلة غاية الامر ان موضوعات المسائل من الكتاب والسنة او الاجماع او القياس
والمقصود اثبات للاحوال العامة ايضا قد سبق من الشارح قدس سره ان اثبات الحجية من مطالب الفن ولا شك انها من اعراض الدليل مطلقا **قوله** الموجودات المجردة الخ اعلم انه قد يطلق

الالهی علی ما یختص بالمجردات کالواجب والعقول وقد یطلق علی ما یعم ذلک من الامور العامة والاطلاق الاخیر هو المناسب لجعله متنا ولا لبحث الوحدة والعلیة والمعلولیة فذکر الموجودات المجردة لکون العلم بها من اشرف اجزاء الالهی کما اختاره المحقق الرازی فی المحاکمات ویحتمل ان یراد بالمجردة المطلقة **قوله** مذهب المص الی ان الحیثیة فی القسم الاول فی بحث لان اشرف مباحث الالهی اثبات وجوده تعالی اللهم الا ان یقال الثبت الوجود الخاص لا المطلق **قوله** للنقم انما فی الاول جزء من الموضوع اعلم ان صاحب الکمالات قال المراد بالحیثیة فی موضوع الطبیعی حیثیة الاستعداد للحرکة والسکون وهو جزء من الموضوع **قوله** بل قید لموضوعیة اعلم انه ذکر قدس سره فی شرح المقاصد ان المتصف بالقدم والحدوث حقیقة هو الوجود والموجود یتصف به بالنظر الیه فلا یکون الوجود قید الموضوع الالهی علی الاطلاق **قوله** والمشهور فی جوابه الخ لا یقال قد جعل الغیر قید الموضوع الطبیعی والعلم ان مکانه لیس بینا بنفسه فیلزم ان یکون مسئلة من علم علی ما صرح به فی شرح المواقف ولا یناسب ان یکون جزءا من الطبیعی لانا نقول نص الشیخ فی اول طبیعیات الشفاء علی ان ذلک من مسائل الالهی **قوله** والتحقیق ان الموضوع الخ یعنی ان القید متعلق بالبحث لا بالعروض فیجوز ان یکون مبحوثا عنه فی ذلک العلم ایضا لا یقال الموضوع ما یبحث عن جمیع عوارضه الذاتیة فلا یکون التقیید للاشارة الی انه لا یبحث فی هذا العلم عما سوی القید من الاعراض الذاتیة فیکون التقیید ضائعا لانا نقول فائدة القید التوضیح والتعیین للمبحوث عنه فی هذا العلم نعم یرد علیه انه یلزم ان یقع الاختلاف بین العلوم بالمحمولات فان الموضوع هو ما یبحث عن لواحقه ذات القید فاذا کان قید الموضوع مبحوثا عنه فی علمین یکون الامتیاز بینهما فی تینک المسئلتین بذاتیهما لا بالموضوع فانه متحد فیهما ذاتا واعتبارا وبالجملة کلام الشیخ فی الاول طبیعیات الشفاء یدل علی ان القید فی الموضوع یجب ان یکون منشأ لعروض الاعراض المبحوث عنها وقد صرح المحقق الرازی فی طبیعیات المحاکمات بذلک ایضا قال المصنف وانما قلنا ان الشیء الواحد الخ لا یخفی ان اثبات مدعاه من جواز تشارک العلوم فی الموضوع لا یحتاج الی اقامة الدلیل علی تنوع الاعراض الذاتیة لشیء واحد ولو ارید بالتنوع مجرد التعدد فنقول تنوع الاعراض الذاتیة لا یتوقف علی کون المعروض واحدا حقیقیا لجواز ذلک فی غیره ولو سلم فلا یخفی ان کون صفاته تعالی فی الجملة ذاتیة متنوعة مما یظهر علی کل احد قال المص ولا شیء منها یلحقه لجزئه لا یخفی ان اللاحق للجزء المساوی من الاعراض المبحوث عنها واللاحق للجزء الاعم وان کان من الاعراض الغریبة علی القول المختار لکنه قال الش قدس سره فیما سبق بخلاف ذلک قال المص فلحوق بعضها لا بد ان یکون لذاته انت خبیر بانه یجوز ان یکون لذات العارض کما انه یکون لذات المعروض ومع ذلک لیس من الاعراض الذاتیة کما لا یخفی تامل **قوله** قال المص فلا تسلسل فی المبدأ فان قیل لیس التسلسل باطلا الا فی مبادی الموجودة فیجوز هنا ان یقع التسلسل فی الصفات الاضافیة والسلبیة بلا انتهاء الی الذات قلنا نعم کذلک فی المشهور عن الجمهور لکن الش قدس سره ذکر فی شرح المقاصد ما یدل علی ان برهان التطبیق یجری فی الامور الثابتة بحسب نفس الامر مطلقا والتعویل فی ابطال التسلسل علی هذا البرهان بقی ان التسلسل محال عند المتکلمین مع ارکان الامور المتسلسلة مترتبة والموجودة معا اولا فان کان للامور الثابتة فی حکم الموجودات یرد علی المصنف ان صفاته تعالی ثابتة مع ان الاضافات والسلوب غیر متناهیة فی الواقع اللهم الا ان یقال الکلام مبنی علی رای الحکماء والمشترطین فی ابطال التسلسل الثبوت مع الترتب فی جانب المبدأ قال المص لانه یلزم استکماله من غیره لا یقال ذلک لازم فان خلقه تعالی یتوقف علی امکان المعلول لانا نقول هذا لیس باستکمال بالعلل فان امثال ذلک من تتمة المعلول القابل للمفعولیة قال المص وهو موضوع علم السماء والعالم الخ هذا موافق لما فی شرح الاشارات لکن المذکور فی کتب الجمهور ان البحث فی البسائط لا من حیث الکون والفساد بل من حیث بساطتها مطلقا من اقسام الطبیعی یسمی بعلم السماء والعالم وایضا ذکر فی اول المحاکمات ان العلم بالطبیعة من مسائل العلم الالهی لا الطبیعی لان الطبیعة جزء الجسم الطبیعی الذی هو موضوع ذلک العلم لکنه قدس سره نقل عن الشیخ فی تعریف هذا العلم انه باحث عن الطبائع فتامل **قوله** وتعریف الحکمة فی ضمنها کذا فی اکثر النسخ المعتبرة فیحتاج فی عطفه علی الاحوال الی التاویل بتقدیر عامل فی المعطوف ای یحصل فیه تعریف کما فی قوله علفتها تبنا وماء باردا ای سقیتها ماء وفی بعض النسخ ویعرف الحکمة به الخ هذا هو الظاهر من المواقف ایضا رسالة الشیخ ابی علی فی بیان اقسام الحکمة **قوله** ولا یخفی ان الحیثیة المقصود من هذا الکلام دفع ما زعم المص من ان الحیثیة لیست فی الطبیعی قید الموضوع بل بیانا للبحوث

عنه وذلك لان الحيثية جعلها قيدا للعروض مع انها المبحوث عنها فلا بد من التاويل المشهور اعني جعل الحيثية بمعنى الاستعداد قيدا للموضوع ونفسها مبحوثا عنها اولا بد
من التحقيق الذي اختاره الشارح قدس سره من ان الحيثية قيد البحث سواء كانت قيد العروض ايضا اولا **قوله** اما ثانيا فلانهم الخ المراد من هذا الكلام التطويل
انهم اعتبروا الموضوع في وحدة العلوم لانه الذات المهم اثبات الصفات المحمولة لها لكنه يفهم من تقريره قدس سره ان الباعث على ذلك امر آخر اعني
كون الموضوع معلوما والمحمول مجهولا وفيه ان مرجع موضوعات المسائل الى موضوع الفن معلوم اجمالا لا خصوصياتها تلك الموضوعات كذلك ما يرجع اليه المحمولات
معلوم من وجه بخلاف الخصوصيات لكن اثباتها للموضوعات ايضا مجهولة وذلك لا يضر فان كون الموضوع تتبادله ايضا مجهول **قوله** عن اعراضه اي عن اعراض الحقائق فتذكير
الضمير باعتبار تاويل الحقائق بالمذكور او عن اعراض الموضوع المفهوم ضمنا **قوله** فتبحث عن جميع الخ بتاء الخطاب وبنون المتكلم عطف على يوضع بصيغة المجهول
وانما غير الاسلوب اشارة الى ان الباحث في الجميع لا يلزم ان يكون المدون وكذا الحال في نظيرها **قوله** واما ثالثا فلانه ما من علم الخ فللقائل ان يقول لك
لا نم هذا اذا جعل الموضوع اشياء كثيرة او شيئا مقيدا بالقيدين او جعل الموضوع مقيدا بالحيثية بصحة اتصافه بالمحمول كما في المنطق والطب فانه يجوز جعل كل علم من تلك
العلوم علوما متعددة والجواب انه يجوز جعل كل علم علوما متعددة باعتبار المحمول بخلاف الموضوع فانه اذا جعل امرا ما موضوع علم لا يمكن اعتبار التعدد فيه
ولا يخفى العبارة عن اشارة الى ذلك لا يقول لا يمكن رد الاصطلاح اللاحق بانه يرفع الضبط الثابت للاصطلاح السابق فانه قد يوضع لفظ في اصطلاح بازاء معنى
عام وفي اصطلاح آخر بمعنى اخص من الاول لانا نقول الكلام في جهة الاختلاف والوحدة في العلوم المدونة المختلفة المتحدة كل منها بوجه والمقصود انه ان اعتبر
في تلك العلوم المحمول لجهة الوحدة يلزم ان يكون كل علم متحد من جملتها علوما متعددة بخلاف الموضوع **قوله** والمتصف بصفات كثيرة هذا في موضع الكبرى
فان اجري على ظاهره يتوجه عليه المنع بلا شبهة فانه لا يلزم عدم احتياج كل متصف الى امر منفصل فينبغي ان يقيد بكونه واجب الوجود
الحقيقي **قوله** والمباين الامتناع الخ اعلم ان المحققين اعتبروا في العرض الذاتي انتفاء الواسطة في العروض
بان يكون عارضا اولا وبالذات للواسطة وثابتا بالعرض لذي الواسطة لا انتفاء الواسطة في الثبوت فان اكثر الاعراض الذاتية معلولة لامر مباين لمعروضاتها
فان حمل كلامه قدس سره على اعتبار انتفاء الواسطة في الثبوت كما هو الظاهر يلزم مخالفة المحققين والايراد عليه المسلمين الذي لا يكون صفة قائمة لا يتصور
ان يكون واسطة في العروض فلا حاجة للمصنف الى الاستدلال على ان عروض صفات الواحد الحقيقي ليست لامر منفصل غير صفة ويمكن ان يقال لا مانع من ان
يكون بين امرين متساويين في الوجود ومتباينين في الصدق خصوصية تقتضي اتصالا بينهما بحيث يتحقق عارض لهما كذلك وان لم يكن بينهما حلول وقيام لا بد
لابطال ذلك من بيان **قوله** ضرورة ان اختلاف الخ انت خبير بانه لو سلم ذلك في الصفات الحقيقية فغير مسلم في السلوب والاضافات **قوله** تقدما بالاقدم
بالذات اعتبار هذا النوع من التقديم في الكل متوقف على ان يكون حجية الاجماع بالنسبة وحجية القياس بالاجماع وفيه تردد **قوله** يهوى في اللغة الخ المشهور
ان يتعرض لكونه بمعنى الكتابة ايضا في اللغة كما في القرآن الا ان يقال ان الكتاب حقيقة لغوية في المكتوب ايضا وهو المناسب لان يجعل اصلا للمعنى المتعارف
المقصود **قوله** فيلزم ذكر المحدود الخ لا يقال لم يجوز تفسير الكتاب بمجرد القرآن ولا يجوز تفسيره مع امر آخر لانا نقول التعريف اللفظي يحصل بمجرد القرآن قطعا
واذا ضم معه شيء آخر قابل لان يجعل تعريفا سوى اللفظي فيحمل عليه فيلزم ذكر المحدود في غير التعريف اللفظي وذلك غير جائز بل نقول التعريف اللفظي
لا يكون بالمركب اذا وجد لفظ مفرد مرادف **قوله** ولان القرآن الخ قيل عليه ان بعضهم عرف النظر بانه الفكر الذي
يطلب به علم او ظن فذكر قدس سره في شرح المقاصد ان المراد بالفكر المعنى الاعم وهو بمنزلة الجنس للنظر وما بعده فصل له واما جعل النظر والفكر بمعنى واحد وما بعدهما
تعريفا لهما فبعيد لم يعهد مثله في التعريفات ولا يفهم من اللفظ والجواب ان الفرق بين المقامين ظاهر فان لفظ القرآن في المجموع المذكور اظهر واشهر من الكتاب
بخلاف الفكر بالنسبة الى النظر ولا شك ان فهم المقروء العام من لفظ القرآن في غاية البعد بخلاف المعنى العام من لفظ الفكر كما لا يخفى **قوله** لانهم انما يحتجون بهذا التعليل
بعض المدعى فان اطلاقه على الكل لا يحتاج الى دليل لظهوره بقي ان الدليل حقيقة بعض الآية في كثير من المواضع الا ان يحمل ذلك على التنبيل او يراد بالآية
ما يغاير الكل بقرينة المبالغة **قوله** الى تحصل صفات مشتركة الخ لا يخفى ان الاعجاز ليس مشتركا بين الكل والبعض على الاطلاق فانه مخصوص بمقدار السورة

وعلى هذا يحمل الاشتراك بقرينة ما سياتي من ان الاعجاز ليس صفة شاملة ينبغي ان يعلم ان الاختصاص بغير الاعجاز من الصفات محمول على الاضافي تامل قوله
لان المقصود تعريف القران الخ فعلى هذا لا يظهر فائدة الانزال لا النقل الانزال مما لا بد لانه الجنس لانا نقول منطلق المنقول جنس وتقييده بالتواتر فصل له و
يمكن ان يقال ذكر الانزال اشارة الى كونه من عند الله قوله او مقداره لم يرد بذلك كونه مثله في عدد الكلمات والحروف بل في عدد الآيات فلا يرد ان بعض الآيات
الطويلة مقدار السورة بل اكثر منها وليس بكلام تام فلا يكون بليغا فلا يوصف بالاعجاز قوله المص اقتصر اي على واحد من جملة الاوصاف المذكورة التي النقل
تواتر واحد منها فلا يرد ان تعريفه مشتمل على قيد التواتر فان قيل النقل بين دفتي المصاحف مشتمل على الكتبة ايضا قلنا النقل بين الدفتين يحتمل بدون الكتبة
وذلك بالقراءة فقط مع ان اشتمال النقل على الكتبة ضمني لا صريح قوله الا ما تواتر بعض آية هذا نظير ان يقال لم يجئ من بلدة كذا احد الا من اشتهر مجيئه الآن من
محلة كذا قوله وان توهم بلا شبهة الخ فيه ان التسمية على ما يفهم من سابق الكلام خارجة بقيد التواتر فلا حاجة الى قوله بلا شبهة ويمكن ان يجاب عنه بان المشهور
قسم من التواتر عند بعضهم وان كان مقابلا له في المشهور فزيادة بلا شبهة للتاكيد فاسند اخراجها الى الاخير بناء على المذهب بلا خلاف بقي ان المتبادر من العبارة
ان جعل قولهم بلا شبهة احترازا عن التسمية مذهب ابي حنيفة وليس الامر كذلك قوله للشبهة في كونها آية تامة فيه انه قد اختلف الائمة في تامية كثير من الآيات
فينبغي ان لا يجوز الصلوة بها ايضا عند المتاخرين في الصحيح فالاولى ان يعلل بالشبهة في القرآنية قوله فان قيل فعلى ما اختاره الخ الاظهر ان يتعرض قبل
السؤال المذهب الشافعي ايضا وكانه نظر الى اشتهار مذهبه قوله فانه يعد زنديقا او مجنونا اعلم ان الزنديق يفسر بالمنافي للصانع وبالمبطن للكفر المظهر للاسلام وبالملحد
المباحي ولا يخفى ان شيئا منها لا يناسب المقام الا ان يحمل الكلام على التغليظ فان الزنديق يقتل مطلقا عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وان خص بالكلام التام خرج الخ
واجاب عنه السيد الشريف بانه يخص بما له نوع تعلق واختصاص بالقرآن اقول هذا التخصيص غير ملائم لمذهب الاصولي وايضا الاختصاص غير منضبط مع انه لا يظهر
فهمه من العبارة فالاولى ان يقال نظرا الى غرض الاصولي المراد بالبعض ما يصلح دليلا على الحكم فلا يكون ما سواه قرآنا في هذا الاصطلاح قوله فان قيل فما الكتاب الخ انت
خبير بانه لا حاجة الى هذا السؤال والجواب بعد ما صرح بان كلا من الكتاب والقرآن يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه قوله المص بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد
فعلى هذا يكون الكلام تفسير المراد ههنا لا تعريفا من التعريفات الاصطلاحية ولا لم يكتب تعريفا لفظيا لان وصفه بازاء الحقيقي واللفظي ظاهر بلا خفاء وظني انه تعريف لفظي
فان الموضوع له حقيقة بما يتناول المنسوخ التلاوة والقراءة الشاذة فبما عرفه تعين ان الموضوع له ما سوى المنسوخ والشاذة
ويمكن دفع الدور بجعل التعريف اسميا قال المص المصحف معلوم في العرف الخ انما اراد ان حقيقته العرفية معلومة وح لا حاجة في اتمام الجواب الى زيادة امر وان اريد
المعرفة بوجه ما فلا حاجة الى زيادة في العرف قال المص لانه يطلق على الكلام الازلي فان قيل المناسب ان يعتبر الاشتباه بين المجموع وبين المعنى الكلي قلنا نعم الا ان
التفسير لا يميز المجموع عن الكلي قوله ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيه انه ان اريد بما كتب فيه القرآن ما صدق عليه هذا المفهوم في الخارج فلا يتوقف لمعرفته
على معرفة القرآن لانه عبارة عن النقوش المعينة الكائنة في الاوراق المشخصة وان اريد به هذا المفهوم فهو المعنى عليه ممنوع اذ يجوز ان يفسر بما فيه الكتاب المنزل
على محمد عليه الصلوة والسلام او الوحي المتلو المعجز ويمكن ان يقال المصحف في العرف موضوع بازاء ما كتب فيه القرآن اي هذا المفهوم وما يرادفه على ان يكون
اللام في الوحي المتلو للعهد الخارجي اي المعين المشخص النازل على محمد عليه السلام فان المعهود الخارجي موضوع بازاء الفرد المشخص على ما في الحاشية الشريفة
الشريفية على المطول قوله لانه مرادف ايضا الكتاب المشهور ان الترادف صفة للمفردات الا ان المفهوم من الحاشية الشريفية على شرح المختصر انه قد يوصف المركب الذي
لا يقصد به التفصيل قوله ويخرج منسوخ التلاوة الخ فيه ان كتابة منسوخ التلاوة في المصحف بعيد جدا فالاولى ان يسند الاخراج الى الشاذة وايضا بعض الاحاديث
والكتب المؤلفة للعلماء منقولة الينا بالتواتر في الصحف والاوراق ويمكن ان يقال التواتر مقيد بكونه وحيا من الله الى النبي عليه الصلوة والسلام قوله
بمعنى المجموع الشخصي فان قيل لا يصح جعل الشخصي داخلا في حد المفهوم الكلي قلنا ليس الشخصي على حقيقته كما اوله المص قوله لو سلم اي لا نم انه يجوز معرفة الشخص
بدون معرفة الكلي الذي بمنزلة الجنس له ولو سلم انه ليس ذاتيا له فمبنى كلام الله على خلاف ذلك وانت خبير بان مقصود السائل دفع الدور الذي زعم
ابن الحاجب بدون التكلف الذي ارتكب المصنف فلا وجه لرده بانه على خلاف ما بنى المصنف الكلام عليه قوله يسمى كلام الله والقرآن على معنى آه الخ

يوهم ان القرآن الثاني مجاز وقد صرح في شرح العقائد بانه مشترك بين المعنيين كما في المتن بقي ان المفهوم ان معنى الاصلي الاول هو النفسي قد نقل عنه الى الثاني لمناسبة وللمعنى الظاهر عند الكل المتفق بين الائمة هو الثاني كما لايخفى الا ان يقال ذلك في زماننا واما في القرآن الاول فالامر بالعكس **قوله** المعه فان كان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص الخ لايخفى ان المناسب ان يقع الترديد بين وضع القرآن بازاء الالفاظ المخصوصة مطلقا وبين وضعه بازاء ما قام باول لسان سواء كان لسان جبرئيل عليه السلام او غيره الا يرى انه وقع في الحديث ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا مختلفة لخلقه وكتابة الكتبة ثم نزل بلسان جبرئيل الى النبي عليه السلام شيئا فشيئا بحسب المصالح قال المعه بل القرآن هذه الكلمات المركبة اعلم ان المتبادر من العبارة انه اسم جنس او علم جنس والاظهر ان يكون موضوعا بازاء الخصوصيات لكن بالوضع العام كما في الضمائر وتحقيقه ان القرآن عبارة عن الالفاظ المخصوصة الموجودة لكن بدون اعتبار وصف الوجود والتشخص بالمحل وان كان لازمين له فانه لا يعتبر هذان الوصفان في الموضع فالموضوع له حقيقة مجرد النوع المجتمع مع كل تشخص المحل فكل شخص منها قرآن حقيقة وعلى هذا يتم ما ادعاه من ان معرفة القرآن لا يحصل بدون القراءة قال المه موقوفة على الاشارة انت خبير بانه لا ضرورة في الاشارة فانه يحصل معرفة الحقيقة بالقراءة والاطلاع على تلك الالفاظ المخصوصة الا ان يراد ان حقيقة الاسمية اي بيان معناه من حيث الوضع يتوقف على العلم بالوضع المتوقف على الاشارة قال المه بل باعتبار محلها فقط فيه اشكال اما اولا فلان القرآن يشتمل على القراءة السبعة المختلفة بلا اعتبار المحل واما ثانيا فلان تعدده قد يحصل بلا تعدد المحل كما اذا قرأ واحد آية مرتين **قوله** او نحوها كالتعبير عنه الخ فيه انه ان عرف السامع ذلك التشخص وكونه مسمى باسم العلم قبل سماعه لا يحصل معرفته به لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك ان لم يعرفه وكونه مسمى به قبل ذلك لاشتراط العلم بالوضع له في فهمه من اللفظ اللهم الا ان يقال المعرفة تامة للتذكير والالتفات اليه فيجوز ان يغفل السامع بعد العلم بذلك **قوله** على مقومات الشيء اي اجزاء العقلية المحمولة هذا على ما هو المشهور من ان الحد التام مركب من الجنس والفصل **قوله** ويقال ان يقول المشخص الخ فيه ان استدلال المصنف على امتناع ان يعلم الشخصي بالحد فيعد ذلك لا وجه لان يمنع مستندا باعتبار التركيب بين التشخص وبين امر آخر سيما اذا اعتبر التركيب اعتباريا ثم ان المتشخص مركب اعتباري نظرا الى انه لا تركيب في الخارج بل الذهن فقط على ما شرح المواقف **قوله** القائم بلسان جبرئيل قد اشتهر بينهم القول بقيام اللفظ باللسان وهذا خلاف الواقع الا ان نحو الكلام على العرف فيما بين الانام **قوله** للمجموع الشخصي الخ لا يقال يصدق التعريف على البعض كالنصف لانا نقول المراد بالسورة العموم فلا يصدق على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة منه بكذا ايستفاد من شرح الشرح اقول فيه بحث لانه يصدق على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة منه نعم لا يصدق عليه انه منزل للاعجاز بكل سورة من القرآن لكنه لو اعتبر ذلك لزم الدور فالوجه ان يجاب ان المراد بالكلام المنزل مجموع ما انزل على حمل اللام على العهد اي الفرد المتعارف **قوله** بل هو بعض سورة ولايخفى ان الآية ايضا كذلك فالاولى ان يراد انها المسماة باسم خاص كذا قالوا وفيه بحث لان جعل آية الكرسي مجرد اضافة وسورة هود تسمية بحكم صرف قال المه لكن افادة الحكم الشرعي الخ يشكل بما اذا كان المعنى عين الحكم الشرعي مثلا آيات التحريم فتصحيح الكلام يحتاج الى تكلف **قوله** اي بيان قسامه الخ فيه ان البحث بالمعنى المتعارف لا يتناول التقسيم وباللغة يشتمل التعريف ايضا فالمناسب ان يجعل التقسيمات توطية للابحاث اي المسائل ويمكن ان يقال قد يجعل التقسيم مسئلة كما في شرح المواقف فالتقسيم يرجع الى البحث بالمعنى المتعارف **قوله** والاشتراك لا يظهر الفرق بينه وبين التعريف بجعل احدهما من مباحث الاصول والآخر من العربية تأمل **قوله** لا يقال المراد الخ يعني لاحاجة في اخراج مباحث العربية الى تقييد الابحاث بما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين مستوفى في العربية **قوله** لابد له من وضع للمعنى الظاهر ان المعنى المعروف بعين المعنى السابق لانه المتعارف في اعادة المعرفة فيرد عليه ان الدليل عليه لا يلزم ان يكون الموضوع له وان كان المعنى الثاني المعرف غير الاول نفيه ان المناسب للسوق ان يكون ضمير قوله واستعماله فيه راجعا الى المعنى الثاني لكن الصحيح بحسب تقتضيه رجعه الى الاول كما في ضمير عليه فيحصل الابهام في الكلام ويمكن ان يقال المراد بالوضع المذكور غير الاول كما هو المتعارف فيتناول الوضع التاويلي بالنسبة الى المعنى المجازي بقي ان توقف الدلالة على الاستعمال غير ظاهر اللهم الا ان يفسر الدلالة بفهم المعنى من اللفظ بالفعل لا بكون اللفظ بحيث يفهم المعنى عند استعماله مع العلم بوضعه **قوله** منقولا بالتواتر صفة اللفظ الخ هذا ظاهر اذا اريد بالمعنى معنى المجموع الشخصي فانه غير متواتر واما اذا اريد به المعنى الكلي فالمقصود انه يصير

بتواتر على الاطلاق **قوله** على ما ينبغى بقدر الطاقة فيه انه يلزم على هذا التقييد ان لا يكون متكلم واحد قادرا على ايراد كلامين متفاوتين فى مراتب
البلاغة بالنسبة الى مقام معين وذلك غير ظاهر التسليم عند ارباب المعانى **قوله** والجواب ان هذا ايضا الخ اعترض عليه بان مقصود هذا القائل ان الاطلاع
على معنى القرآن نفسه مع قطع النظر عن دلالة اللفظ خارج عن طوق البشر فيكون معجزا وهذا لا ينافى ان يكون المنظم ايضا باعتبار دلالته عليه صفة الاعجاز
ولا يستلزم كون هذا من اعجاز النظم والجواب ان الاعجاز فى اصطلاحهم صفة النظم فقط فلو وصف المعنى بالاعجاز بلا ارجاع الى النظم لكان اصطلاحا جديدا
قوله مرتبة المعانى بان يلاحظ ولا يذهب بحسب المقام ان يلاحظ سابقا مثلا يلاحظ المسند فى مقام القصر قبل المسند اليه وقس على هذا **قوله** متناسقة
الدلالات بان يكون كلها خارجة عن مقام التعقيد لا ان يكون جميعا فى مرتبة واحدة من مراتب الوضوح بقى الكلام فى متشابهات القرآن بل
مجملاته تامل **قوله** النظم حقيقة الخ فيه ان النظم حقيقة عرفية فى الشعر وان كان مجازا لغويا وايضا وقع فى القرآن تنزيهه عن الشعر فالاحتراز عن موهم ما دب
الوهم اليه اولى الا ان الاشارة الى تشبيه الكلمات بالدر مرجح للنظم على اللفظ **قوله** بشئ من البدع ينبغى ان يقيد بما له نسبة الى القرآن كما لا يخفى **قوله**
غير ما دلة والمحتملة للمعانى اعلم ان الطرفان يعتبر قيد آخر من كونه معنى لما ليس بشبهة فى كونه قرآنا فانه لا يجوز الصلوة بالتسمية المشبهة فى كونه قرآنا وآية تامة
قوله الكاتم العبارة الخ اعلم ان كلام الكشف الكبير صريح فى ان الجواب باختيار الشق الاول وح لا يصح ما ادعاه الشارح قدس سره من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز
بل اللازم الجمع بين معنى المشترك فيجعل الجواب ان معا باختيار الشق الثانى بان يكون الاول منعا للملازمة من عدم فرضية القرآن والثانى منعا لبطلان الثانى
بقى انه لا حاجة فى تصحيح الى جعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا الا ان ذلك مما لا بد منه فى الشق الاول اللهم الا ان يقال هذا التحقيق للمقام **قوله** او حمل الخ
هذا مبنى على ان يكون ضميرما تيسر منه راجعا الى المعنى سواء كان فى ضمن هذا النظم العربى او لا واعلم ان هذا التقرير لا يلائم ما ذكره صاحب الهداية حيث قال ولابى حنيفة
رحمه الله فى جواز القراءة بالفارسية قوله تعالى وانه لفى زبر الاولين ولم يكن فيها بهذه اللغة تامل **قوله** محل الخلاف بالفارسية لاغير الظاهر ان الحصر بالنسبة الى غير العربية
فانه ينبغى ان يجوز القراءة بمعنى القرآن فى ضمن اللفظ العربى فانه اقرب الى نظم القرآن من الفارسية **قوله** بل للتطهير ايضا هذا بيان للواقع والا فلا اشارة فى العبارة
الى ذلك **قوله** حيث وصف المنزل الخ ينبغى ان يزاد على ذلك ايضا ان المراد من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه قراءة النظم لا المعنى تامل **قوله** وبعد ذلك البحث
الخ انما زاد لفظ البحث ليظهر وجه التاخير وقد عبر فخر الاسلام عن التقسيم الرابع بالاستدلال والحاصل ان معرفة كيفية الاداء متاخرة عن المبيع **قوله** نظرا الى ان
المتصرف الخ تقسيم التصرف توطئة وتمهيد لبيان تاخير الاستعمال ومحصله ان تصرف المفيد للاحكام للسامع عالما بالوضع للالفاظ ثم نصب القرائن لاظهار المعانى
ثم الاستعمال فاظهار المعنى الملحوظ للمتكلم قبل الاستعمال الا ان المصنف نظر الى ان ظهور المعنى عند السامع بعد الاستعمال **قوله** وكل منهما ان الخ فى المقام اشكال
لان هذين القسمين بما القسمان الخارجان عن التقسيم الثالث اى الظاهر ومقابله من غير مغايرة بالذات او الاعتبار كما لا يخفى على من تامل تقرير القسمين فليتامل
قوله فلا يلزم التباين والاختلاف الخ يعنى ان التباين الذاتى ان فرض ضروريا فى تقسيم واحد على انه ليس ضروريا اصلا اذ يجوز الاكتفاء بالاختلاف
الاعتبارى وان الاختلاف ولو باعتبار غير لازم فى التقسيمات اصلا فان اعتبار الحيثيات ليس بواجب وما لم يقيد قسم بحيثية واعتبار لم يصر مخالفا للآخر حتى
ولم يرفع صدق التعريف الخارج عن التقسيم على قسم التقسيم الآخر **قوله** فالمشترك ما وضع لمعنى كثير الخ فيه بحث سيجئ فى الحاشية التى كتبه الشارح قدس سره فى آخر المبحث
قوله وهذا التعريف شامل اعلم انه اشتهر مقابلة بمجرد الاسماء المنقولة للمشترك بخلاف الاسماء الموضوعة للمعانى الجنسية ثم للعلمية وكذا الموضوعة فى اصطلاحين الا انه يرى
انهم ذكروا من اسباب الاشتراك اختلاف الوضعين **قوله** والاقرب ان يقال الخ فيه ان الاولى اسناد الاخراج الى اول القيود المصالحة ويمكن ان يقال
مدار العموم على الاستغراق والوحدة صفة لوضع ذلك اللفظ المستغرق فكانه قبل العام لفظ مستغرق لما يصلح له بالوضع الواحد **قوله** قلنا فح يدخل الخ الظاهر
انه اراد ان التعميم الاستغراق بحيث يتناول الاستغراق على وجه البدل بطل مطلقا الدخول النكرة لكنه يرد عليه ان المصنف ذهب الى التعميم
فلا وجه هنا الا ان يخرج المشترك فى تعريف المص بقيد الاستغراق وان سلم ان التعميم غير صحيح فى الواقع ولذا نقل عنه فى الحاشية انه اراد ان التعميم
بحيث يتناول المشترك بطل لكون المشترك مثل النكرة بلا تفاوت بخلاف قولنا من يأتنى اولا فانه يتعرض فيه لكل فرد دون الاولين وتضح

ذلک بالعبارة الفارسیة عنهما وهذا کلام حسن لکنه یخالف ما ذکره فی بحث الفاظ العموم من انهم جعلوا مثل قولک من دخل هذا الحصن اولا فله کذا عاما لان
فعل مستغرقا فکل نکرة کذلک والا فلا جهة العام **قوله** فانه یستغرق الخ انت خبیر بانه لا مدخل له فی هذا المقام بل المناسب ان یقال فانه موضوع للکثیر
الخ الاحسن ان یقدم هذا الکلام علی تعریف المشترک والعام او یؤخر عن الخاص ایضا فان المائة من جملة الخاص واعلم ان المصنف جعل الواحد الجنسی او
النوعی مقابلا للموضوع بازاء الکثیر وعلی هذا التحقیق فی معنی الوضع للکثیر یلزم ان یکون الواحد الجنسی او النوعی موضوعا للکثیر سواء کان اسم الجنس موضوعا
للماهیة او الفرد المنتشر ای مفهوم الکلی اللهم الا ان یقال المراد بالوضع للامر الواحد المشترک فیه وضعه بازائه من حیث انه کذلک بخلاف اسم الجنس
النکرة فانه یلاحظ فیه ذلک الاشتراک **قوله** والعام الخ اعلم ان الظاهر ان العام من قبیل الموضوع لامر یشترک فیه الوحدان ولا یخفی ان مثل جمیع
الرجال من الفاظ العموم ولم یوضع لامر یشترک فیه الواحدان لانه صفة لتمام ما اضیف الیه من الرجال وکذا لم یوضع لکل واحد من الوحدان وهو
ظاهر وکذا لیست الاحاد اجزاء لما وضع له بازائه بل هی اجزاء لما صدق علیه الموضوع له الا انهم تسامحوا ولم یفرقوا بین المفهوم وما صدق هو علیه
تامل واما المعرف باللام فالظاهر ان الاحاد جزئیات للموضوع له نظرا الی ان المعرف بلام الاستغراق موضوع للحقیقة والجنس والفرد یتبع الاستغراق
بمعونة القرائن وفیه انه یلزم ان یکون الواحد النوعی کالانسان موضوعا للکثیر کما سبق ویمکن ان یجعل المعرف باللام موضوعا للاستغراق واما مثل
من ففیه وجهان احدهما ان یکون موضوعا لامر یشترک فیه الواحدان بناء علی ان الموصولات والمضمرات موضوعات للمفهوم العام والثانی ان
یکون موضوعا لکل واحد من الوحدان بناء علی ما ذکره المحققون من اعتبار الوضع العام فی الموصولات والمضمرات **قوله** المعتبر هو الاجزاء فیه
انه ان ارید بذلک مجرد الاشتراک فی اللفظ ومفهوم ما یرد علیه انه یجوز اطلاق العضو علی اجزاء زید وان ارید الاشتراک فی الحقیقة توجه علیه انه
لا یکون ح لفظ الجمیع المضاف الی الاجناس المختلفة عاما ویمکن ان یقال المراد الاشتراک فی الاسم المقصود اطلاقه علی الجزء وتناوله ایاه ففی المائة المقصود
اطلاق الواحد علی الاجزاء وهی مشترکة فیه وفی جمیع الاجناس المطلق اشتراک الاجزاء فی الجنس وذلک واقع بخلاف زید فانه لا یقصد فیه الی اطلاق
لفظ الاجزاء علی الجزء **قوله** وکون عمومها الخ فیه ان المتبادر من ذلک ان المعنی الذی استعمل فیه النکرة المنفیة الفرد المبهم المنفی کما قال السید
فی حاشیة الکشاف من ان معنی قولنا لا رجل بالفارسیة نیست مردی فلا یصح اعتبار الوضع النوعی للعموم نظرا الی کثرة الاستعمال فانه اذا کان
معناها الفرد المبهم واعتبروا العموم لازما عقلیا لم یستعمل النکرة فی العموم اصلا ویمکن ان یقال ذلک بالنظر الی اصل المعنی فقیل اعتبار الوضع النوعی
ووجه الصحة لکن المناسب ان لا یعتبر الوضع النوعی ویقال بالعموم علی وجه اللزوم العقلی **قوله** کیف ولم یستعمل الخ فیه انه مجرد استعمال النکرة المنفیة
فی الفرد المبهم بحسب الوضع الشخصی لا یقتضی کونها عاما حقیقیا کیف والکلام فیما یکون اطلاق لفظ العام علی حقیقة وذلک اذا استعمل فی
العموم والشمول بحسب الحقیقة لا المجاز ولو سلم ذلک فلا حاجة الی اعتبار الوضع النوعی فلیتامل **قوله** اراد بالصلوح لا یقال یلزم ان یکون لفظ البلد
والدار بلا حصر وتعیین للاجزاء عاما لانا نقول المراد بالاجزاء الاجزاء المتفقة فی الاسم المقصود اطلاقه علیه علی ما سبق **قوله** فاعتبر الدلالة الظاهر ان یراد ان الاصل
بالنظر الی اسم الکلی لجزئیاته ولیس کذلک فانه موضوع بازاء المفهوم العام لا الجزئیات ویمکن ان یقال استعمال العام فی الخاص لا للخصوصیة حقیقة لا مجاز علی ما بین
فی بحث الاستعارة من شرح التلخیص **قوله** وبهذا الاعتبار صارت الخ یعنی وان کان الاستغراق فی صیغ المجموع واسمائها بالنظر الی جزئیاتها من جماعة
حاصلا بلا کلام لکن استغراقها للاجزاء ای الاحاد حاصل ایضا باعتبار ان یجعله الاستغراق و صحوح متناد الدلالة اسم الکل علی اجزائه واعلم ان المشهور عند المحققین
فی استغراق الجمع انه یبطل الجمعیة فیصیر کالمفرد بلا تفاوت وما ذکره قدس سره هنا فی استغراق الجمع مذهب ضعیف علی ما قال فی کثیر من تصانیفه **قوله** ومعنی استغراق
الخ فیه المشترک ح یکون مستغرقا ایضا فلا یخرج بقید الاستغراق علی ما سبق **قوله** عند من یقول الاحسن فی العبارة ان یقال لما اشترطوا واعتبروا المصنف الاستغراق فی العموم
یکون الجمع المنکر واسطة علی تقدیر القول من المصنف بعدم استغراقه عاما علی تقدیر اعتبار الاستغراق فیه یبقی الکلام فی وجه استغراق الجمع المنکر لما یصلح له حتی
یکون عاما ولو کان وجه ان النکرة المفردة مثل تمرة خیر من جرادة قد تستغرق وکذا یمکن اعتباره فی الجمع قال المصنف واصحابنا قسموا الخ انت خبیر بانه لا یخ

اعتبار المأول تسامحا على حدة في تقسيم اللفظ الى المشترك وغيره فانه لا ينبغي ان تقسيم الكلمة الى الاسم والفعل والحروف والماضي مثلا ولو سلم فالمناسب ان يعتبر
في القسمة مقابل المأول من المفسر قال المص ايضا الاسم الخ لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقسيم في كتب الاصول الا باعتبار المطلق والمقيد **قوله** كما ذكر في الميزان
ان الخفي والمشكل والمشترك الخ ينبغي ان يعلم ان العبارة غير حسنة على ما قرره المص والشارح في تفسير هذه الاسماء فان المشترك من اقسام الخفي في تفسيرهما مع ان ازالة الخفاء
في المشكل بالعقل لا بالنقل اللهم الا ان يكون اصطلاح الميزان على وجه آخر **قوله** وكذا اسم الاشارة انت خبير بان الموصول ايضا مثله والتحقيق ان اسم الاشارة والموصول
والمضمرات على رأي الجمهور من القوم موضوعة للمفهومات الكليات فينبغي ان يكون من قبيل اسم الجنس فلا يصح انها خارجة عن الاقسام الا ان بعض النحاة ذكر
انها ليست من اسم الجنس حتى انه كان تعريف المفصل له يقتضي ذلك واما عند المحققين فهي موضوعة للافراد المشخصة بالوضع العام فيكون من قبيل ما تشخص معناه
فحصر المص اياه في العلم غير صحيح تامل **قوله** ولقائل ان يقول الخ واجيب عنه بان المراد بوزن المشتق وزن جنسه اي وزن مشتق ما كالفاعل والمفعول وذلك
لان جميع الصفات من جنس اسم الفاعل والمفعول بخلاف الآلة والمكان والزمان وانت خبير بانه بعيد غير مفهوم من العبارة ونقل عن المصرح ان المراد
بالوزن ليس ما يوزن به من الفاعل والمفعول كما في تقرير الشرع بل الهيئة والمعنى ان الصفة ما كان معناه غير ما وضع له كلا الامرين من المشتق منه وبهيئة المشتق
اي المادة والصورة ولا شك ان ذلك صادق على جميع الصفات حتى العطشان والمدح والمتفرج والافضل لكن يبقى انه غير مطرد لصدقه على اسم الزمان
والمكان والآلة ويمكن ان يقال ان المص ارتكب ذلك الا يرى انه كثيرا ما يخالف القوم في مواضع ولا يتحاشى عن اظهار المخالفة **قوله** لانه جعل الصفة الخ لا يخفى
ان مجرد جعل الصفة قسما لاسم الجنس لا يقتضي ان لا يجتمعا في مثل ضارب لجواز التداخل بين الاقسام **قوله** ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا الخ لقائل ان
يقول جهة المناسبة بين المشتقات والمشتق منه يجوز ان يكون خارجة لازمة لما قد صرح في الكشاف بان الاسم مشتق من السمو لان التسمية تنويه بالمسمى
واشارة تذكره وبان الاله بمعنى المعبود مشتق من اله بمعنى تحير وذلك لان الاوهام تتحير في معرفة المعبود اللهم الا ان يقال المراد بالاشتقاق هو الصغير
المتعارف بين اهل التعريف ويجب فيه ان يكون معنى المشتق تمامه معتبرا في مفهوم المشتق لكن يجوز ان يكون لذات معينة صفة مشخصة فوضع للذات
مع الصفة علم فاذا كان هذا العلم مناسبا لاسم مجرد الصفة في حروف الاصول مع ترتيب الحروف كان العلم مشتقا اشتقاقا صغيرا باعتبار المعنى الخلي الا ان
يقال ذلك غير واقع بل مجرد احتمال عقلي **قوله** مشعر بان المراد الخ فقيل عليه ان كلام المص مبني على ما ذهب اليه البعض من ان اسم الجنس موضوع لفرد منهم مع
ان كثيرا ما يطلق المسمى على الفرد والفرق بين المطلق والنكرة بالاعتبار فان اعتبار كون المسمى مطلقا غير مقيد يخالف اعتبار كونه بعضا غير معين والجواب
انه لا يحسن ح اضافة اختصاصه فانه لا يلائم ان يراد بالمسمى الا الماهية دون الفرد كما لا يخفى **قوله** للقطع بان المراد الخ اي على سبيل الحقيقة دون التجوز
بقرينة التحرير والا فلا يفيد فع ما يشعر به كلام المص بما ذكره الشارح قال صاحب التحقيق في بحث الوجوه الفاسدة ان الاظهر انه لا فرق بين المطلق والنكرة في
اصطلاح الاصوليين قال المص وانما قلت الظاهر انما شبهة على المص تعيين الموضوع له بتعيين الفرد الواقع عليه فان النكرة موضوعة للماهية او الفرد
المنتشر لا للفرد المعين الخارجي الذي يصدق عليه الماهية او مفهوم الفرد المنتشر غاية الامر ان النكرة يقع عليه ويتحقق في ضمنه بخلاف المعرفة فان العلم
موضوع بازاء المعنى المتشخص وكذا سائر المعارف عند المحققين لكن بالوضع العام كما تقرر في موضعه واما المشهور عند القوم انها موضوعة للمفهوم الكلي لكن
بشرط الاستعمال في الفرد المعين الخارجي **قوله** ولا عبرة بحال الاطلاق اي بدون اعتبار الدلالة نظرا الى الواقع عند المتكلم والسامع حين الاطلاق فاندفع
ما قيل ان التعيين الذي يشير اليه ويدل عليه باللفظ في المعرفة دون النكرة ما هو حال الاطلاق كما يفهم من قوله يستعمل في شيء بعينه **قوله** لان الحيثيتين متنافيتان
فيه بحث لانه اعتبر وحدة الوضع والموضوع له فيهما فالتنافي واقع لكنه ينبغي ان يقع التنافي بين الحيثيتين الاوليين ايضا فان الوضع الكثير للمعنى الكثير لا يتحد
بالوضع الواحد لافراد معنى واحد وان لم يعتبر الوحدة في الوضع والموضوع له فلا تنافي اصلا فانه يجوز ان يوضع لفظ باوضاع كثيرة لكثير غير محصور ويوضع
ايضا بوضع واحد لمعنى واحد ويمكن ان يقال المراد انه لا يمكن اجتماع العموم والخصوص معا في لفظ بحسب استعمال واحد بخلاف الاشتراك والعموم في جزئية
العيون فانه يعتبر الاشتراك في العين وينصب قرينة معينة لارادة احدى المعاني اي عين الماء كما في سائر مواضع الاشتراك وكذا يعتبر العموم لافراد

ہذا المعنی ولاشک انہ لایمکن اعتبار العموم والخصوص فی استعمال واحد ان کل منہ بوضع علی حدۃ فافہم فانہ مما یشتبہ علی کثیر من الافاضل قولہ والکلام معہ الخ ذکر قدس سرہ فی الحاشیۃ من وجوہ النظر ان الواقع موقع الجنس للمشترک ہو الموضوع لکثیر بان یکون کل واحد من افراد الکثیر نفس الموضوع لہ لا اعم من ذلک علی ما ہو مقتضی عبارتہ وفیہ ان ذلک عین ہذا المشترک لاجزءہ اللہم الا ان یقال بعض الالفاظ موضوع بازاء کل فرد من الکثیر لکن بوضع واحد لا باوضاع متعددۃ لکن ہذا التحقیق غیر مشہور عند القوم ولو سلم فلا یلزم ذکر الجنس القریب فی التعریف المأخوذ عن التقسیم الا ان المتبادر من عبارۃ المصرح ان التعریفات ح بتمامہ مشتملۃ علی الجنس والفصل القریبین قولہ واشرنا الی ان مثل الخ حیث قلنا والمراد بالوضع لکثیر الی تعدلہ بحسب ذلک المفہوم ولا وجہ لما قیل الاشارۃ فی السوال المذکور بقولہ لا یقال ہذا القید مستدرک الخ لان اعتبار استغراق الآحاد بطریق النفی مذکور فی مجرد السوال قولہ احترز بقید الوحدۃ الخ فیہ انہ ذکر صاحب الکشاف تنبیہ علی الانفراد فی القسم الاخیر من الخاص احترازا عن المشترک فلا حاجۃ فی القسم الاول ایضا الی قید واحد للاحتراز عن المشترک قولہ لانہ اراد بالانفراد الخ یعنی ان المنفی من حیث انہ منفی لا یقتضی العموم بین افرادہ کالنکرۃ بانہ مجرد استغراق الجزئیین کاف قال فی الکشف الکبیر والمراد بالانفراد کون اللفظ متناولا لمعنی واحد من حیث انہ واحد من قطع النظر عن ان یکون لہ فی الخارج افراد او لا قولہ لتقسیم الخاص لا یخفی ان اطلاق الاعتباری علی مطلق اسم المعنی غیر فکانہ اراد کما یتبادر من الکشف باسم المعنی ما یقابل اسم العین ای الفرد المشخص ووجہ اطلاق العین علی الفرد ظاہر شائع کما یقال الاعیان الخارجیۃ وح یظہر کونہ خاصا اعتباریا فانہ لیس فیہ نہایۃ الخصوص والتعیین المعتبر فی الخاص قولہ ان المعنی الواحد الخ قال المحقق فی شرح المختصر العموم من عوارض الالفاظ حقیقۃ فاذا قیل ہذا اللفظ عام صدق علی سبیل الحقیقۃ واما فی المعنی فاذا قیل انہ عام بل ہو حقیقۃ فیہ ثلثۃ مذاہب اولہا لا یصدق حقیقۃ ولا مجازا وثانیہا یصدق مجازا وثالثہا وہو المختار انہ یصدق حقیقۃ بدلیل انہ حقیقۃ فی شمول افراد المتعدد فکما صح فی الالفاظ باعتبار شمولہ لمعان متعددۃ بحسب الوضع یصح فی المعانی باعتبار شمول معنی لمعان متعددۃ بالتحقق فیہا بیانہ انہ یتصور شمول امر معنوی لامور متعددۃ کعموم المطر والخصب للبلاد وباعتبار افرادہا فیہا واعلم ان الاطلاق اللغوی امر سہل انما النزاع فی واحد متعلق بمتعدد ثم قال الشارح فی حواشیہ علیہ یعنی ان ما حمل علیہ کلام الفریقین ہو ان العموم بحسب اللغۃ بل یطلق علی الالفاظ والمعانی امر سہل اذ یتبین بالرجوع الی اہل اللغۃ والاستعمال انما النزاع فی ان امرا واحدا ہل یکون متعلقا بامور متعددۃ وذلک انما یتصور فی المعانی الذہنیۃ فمن اثبتہا اثبتہ ومن نفاہا نفاہ ولا یتصور فی الاعیان الخارجیۃ لان العرض الواحد لا یقوم بالمحال المتعددۃ وہذا انما یستقیم اذا اریدا بالتعلق الحلول فی المحل وان ارید بہ اعم من ذلک کالصوت للسامعین واللفظ المعانی ومن الغلط الفاحش فی ہذا المقام ما وقع لبعضہم ان المراد ان العموم انما یکون فی الالفاظ الموضوعۃ بازاء الاعیان دون الموضوعۃ بازاء المعانی قولہ وقیل المراد لفظ الخ ہذا الوجہ یغایر الوجہین الاولین بانہ لیس فیہما اعتبار الوضع والاشتراک اللفظی بل معنی واحد ہو وضع اللفظ المعین واحد علی سبیل الانفراد الا ان ذلک اللفظ قد یکون علما وقد یکون غیرہ وذلک المدلول قد یکون من الاعیان وقد یکون من المعانی قولہ ولو فسر الحکم الخ ان المصرح ذکر فی صدر التقسیم لما کان القرآن نظما دالا علی المعنی قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی الخ الا ان المصرح نظر الی ان اثبات الحکم الشرعی باعتبار اثبات الحکم بحسب اللغۃ اولا فان الایجاب الشرعی قطعا فی الامر مثلا لا لزام مدلولہ قطعا بحسب اللغۃ قولہ کانہ اراد الخ فان قیل یلزم ان یکون الکلام موجبا للقطع بالاتفاق حیا اذا کان احد طرفیہ عاما ولیس کذلک کما سیاق قلنا المراد قطعیۃ الحکم من حیث الانتساب الی الخاص ای ہو حیث المحکوم علیہ اذا کان الخاص مسندا الیہ ومن حیث المحکوم بہ اذا کان الخاص مسندا قال المصرح ففی قولہ تعالی انت خبیر بانہ لا یظہر کون الالۃ من قبیل الخاص من حیث ہو خاص بلا قرینۃ عن صادقۃ عن الظاہر علی ما قررہ المصرح فی البحث کیف والشافعی رح وغیرہ من المجتہدین یستدلون بدلائل صارفۃ فلا یصح التفریع وبہذا لا یعلم حال فعلہ الشرع ایضا من نقض القاعدۃ بقولہ تعالی اشہر معلومات الخ واعلم انہ لا حاجۃ فی تفریع ہذا البحث الی کون الخاص موجبا للحکم قطعا لانہ لا یجوز صرف اللفظ عن موجبہ الظنی ایضا بلا صارف دقرینۃ اللہم الا ان یقال نبطلان کلام المصرح اظہر واشد کما لا یخفی وینبغی ان یعلم انہ بنی بعض الاصولیین ہذا المبحث

علی ان اسماء الاعداد لا یجوز ان یراد بہا غیرہ بل بہا الحقیقۃ اصلا وان کانت مع القرائن وح انہ خارج النقص بآیۃ الخ ظاہر لا یحتاج الی البیان **قولہ** وجیب
بان الخ فیہ ان موجب العام ایض قطعی ہذا المص کما سیاتی فلقائل ان یقول لو اقتضی قطعیۃ موجب الخاص عدم جواز ابطالہ بالنقصان لاقتضی قطعیۃ
موجب العام ایض ذلک ولیس الامر کذلک کما فی الاشہر بل نقول الواسطۃ ایض قطعی فی مدلولہ نظرا الی دلیل المص وان لم یصرح المص بالقطع
فیہما **قولہ** ولیس الواجب الخ فیہ انہ لا ینبغی التردید بین الشقین فی بطلان حمل القرء علی الطہر ح ان الکلام فی انہ لا یصح ارادۃ الطہر من القرء بلا ذکر
للشافعی او لغیرہ من المجتہدین **قولہ** بل الواجب الشرع ای نص الشرع فی بیان العدۃ والا فالواجب ضرورۃ ایض لازم شرعا ولذا لا یجوز فی الشرع
ان تنکح قبل انقضاء الواجب ضرورۃ **قولہ** نعم نفید الخ کان المراد ان ہذا دفع نافع لہ اذا اوردت المعارضۃ لا بطریق المعارضۃ بل لبطلان مذہبہ من
حیث الابتداء والا لا یحسن ان یورد المستدل علی المعارضۃ منعا یبطل الاستدلال والمعارضۃ معا **قولہ** قلنا دخول الخ لا یخفی ان الجواب ظاہر فی دفع السوال علی
تقریر المص واما دفعہ علی تقریر القوم فیحتاج الی تغییر فی العبارۃ بان یقال فح ینقضی العدۃ بطہرین بان یعتبر اول لا اول وآخرہ واول الثانی **قولہ** فانہ
کما لا یتصف توضیح المرام ہذا ان ذلک غیر واضح فان الکلام فی الامور المستمرۃ التی یطلق اسماؤہا علی اجزائہا ولیس الیوم کذلک فکما لا یتصف اول الیوم بکونہ
یوما واحدا لا یتصف ایض بکونہ یوما اصلا قال المص ویتعقب الطلاق الخ ذکر فی الصحاح عاقبہ ای جاء علی عقبہ وکذا التعقیب قال المص
الکلام المتعقب الخ یقال لکل کلمۃ اعقبتہ سقما ای اورثتہ کذا فی الصحاح قال المص فان قولہ تعالی فان طلقہا الخ فیہ ان الشافعی استدل علی ذلک بان
المختلعۃ صارت عنہ اجنبیۃ بالخلع بل نقول لا وجہ لحمل ذلک لیلا اذ لا ضرورۃ فی جعل کلام متصلا باول الکلام حتی یلزم ان لا یلحق الطلاق الخلع وکانہ اراد ان
ذلک لازم علی مذہبہ دون مذہبنا **قولہ** ولیس مستقیم وفیہ بحث لان کون الخلع طلاقا لا فسخا غیر متوقف علی کون قولہ فان طلقہا بیانا للثالثۃ ولو سلم فلیس
کون قولہ فان طلقہا بیانا للثالثۃ بمتوقف الا علی مجرد التعدد والترتب فی الطلاق المذکور فی الآیۃ وہذا یحصل بان یکون مرتان فی الآیۃ قید الطلاق
لا للذکر ولا ینافیہ ان یکون مرتین فی عبارۃ المص قید للذکر وقد حمل ہذا القائل قولہ تعالی مرتان علی التعدد ونعم تقریر المص یشعر فی ہذا المقام بان
المراد بالمرتین فی الآیۃ ما یراد بہ فی عبارتہ لکنہ شیء آخر والجواب ان المص قال فی تحقیق ان الخلع طلاق لا فسخ ہذہ العبارۃ من انہ تعقب ذکر الطلاق تعقیب
للرجعۃ مرتین ولم یتعرض لمعنی مرتان فی الآیۃ اصلا ثم فرع علی ذلک بان قولہ فان طلقہا بیان للثالثۃ فجعل ہذا القائل قول المص مرتین قید اللذکر فی
عبارۃ المص ودفعہ لتحقق ان الخلع طلاق لا فسخ وان قولہ فان طلقہا بیان للثالثۃ فالمتبادر من ہذا التقریر ان کون قولہ فان طلقہا بیانا للثالثۃ لو اسطۃ
ذکر الطلاق مرتین فرد الشارح قدس سرہ ہذا المتبادر اولا ثم رد تفسیر ہذا القول تعالی مرتان فی ضمن تقریر الوجہ الصواب بان قولہ فان طلقہا وقولہ من بعد
بدلان علی ان معنی قولہ مرتان ثنتان لا مجرد التکریر **قولہ** ای علمتم الخ فیہ انہ لا یقع ان الناصبۃ بعد العلم وما فی معناہ صرح بذلک صاحب الکشاف قریبا
من تفسیر ہذہ الآیۃ **قولہ** ایہا الحکام وعلی ہذا فالخطاب فی صدر الآیۃ ایض اعنی قولہ ولا یحل لکم الخ اما للحکام لانہم الآمرون بالاخذ والایتاء فاما
للازواج ومثلہ غیر عزیز فی القرآن وغیر ما ذکرہ صاحب الکشاف فالحاصل ان الخطاب فی قولہ فان خفتم للحکام قطعا لکن الخطاب فی قولہ ولا یحل لکم یحتمل
ان یکون لہم ایض او ان یکون للازواج وقال بعضہم الخطاب مما لم یقصد بہ مخاطب دون مخاطب کانہ قیل ایہا الناس او یکون للحکام والازواج معا
فیصرف الی کل منہم ما یلیق بہ من الاحکام والاظہر ہو الوجہ الاول لانہ لا یلائم الوجہین الاخیرین **قولہ** الا ان یخافا فی صدر الآیۃ اللہم الا ان یقال
بالالتفات من الخطاب الی الغیبۃ بالنسبۃ الی الازواج تامل **قولہ** کلاما معترضا فیہ ان الاعتراض کلام اجنبی یقع بین کلامین متصلین معنی لنکتۃ وہذا شائع
فی عبارۃ البلغاء ویمکن ان یجاب عنہ بان الاعتراض متعلقا بالکلام السابق لوجہ بالنکتۃ جلیلۃ وہذا لا یظہر فی الاعتراض فی ہذا المقام مع
ان الکلام وجہا وجیہا بدون اعتبار الاعتراض بالاجنبی **قولہ** کلاہما او بعدہما خلع ویمکن ان لا یکون شیء منہما خلعا وانما لم یتعرض لذلک لانہ بصدد
ان یبین اتصال فان طلقہا بقولہ الطلاق مرتان **قولہ** احدہما لزوم عدم مشروعیۃ الخلع ہذا ممنوع فان الفاء تفید مجرد ان الخلع مشروع بعد الطلقتین واما انہ لم
یشرع قبلہما فباعتبار مفہوم المخالفۃ وذلک غیر معتبر عند الحنفیۃ وان اعتبر مفہوم المخالفۃ لم یتم الکلام بمجرد ما سیاتی ما ذکر سابقا من ان المذکور عقیب الفاء

للبس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء ونحو ذلك لانه ان داند فع هذا الاشكال يرد عليه ان عدم الجناح على تقدير الخوف لا يتوقف على
الطلقتين **قوله** وذلك لان الخلع الخ الحكم بان الفاء في قوله فان خفتم للترتيب على سبيل الغرض والا فالفاء انه للتفسير **قوله** واجيب عن الاول بان كونه رجع
اي الطلاق في الآية محمول على الرجعي على تقدير عدم الاخذ والبيان بالخلع على تقدير الاخذ وفيه فيه نظر في جواب الاشكال ان المراد بالرجعي ما يصح ان يرجع
الزوج على الزوجية بعده بلا غاية الامر ان هذا المعنى غير متعارف فيما بينهم لكنه يسهل **قوله** بان الآية نزلت فلا يكون لبيان الطلاق على مال
بدون ان يتحقق في ضمن الخلع بل هو مراد بوجه ما بدليل نزول الآية لا يقال فح لا يصح ما سبق من ان فعل الزوج هو الطلاق لانا نقول المراد ان فعله ما يصدق
عليه الطلاق ولو بغير عبارة الطلاق ويمكن ان يقال الآية لبيان الطلاق على مال لكنه يعلم حكم الخلع بدلالة النص او القياس نظرا الى ان الآية نزلت
قوله وانه يلحقه صريح الطلاق وفيه ان الخلع طلاق في الصحيح من مذهبه مع ذلك قال انه لا يلحقه صريح الطلاق لانها صارت بالخلع اجنبية **قوله** لو سلم فبالاجماع
الخ فيه اشارة الى منع اللزوم المذكور فان المرتين اعم من ان يكون في شيء منهما مال او لا مع انا نقول الفاء لا يدل الا على مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب
التحليل بعدها عند سبق الافتداء ولا يدل على انحصار ذلك فيه فلا يلزم ابطال موجب الفاء واشارة الى منع بطلان اللازم الاول على وجه الالزام للخصم فان
الحنفية وان لم يجوزوا الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لكن الخصم اي الشافعي رح ممن جوز ذلك **قوله** والخبر المشهور وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة
رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن زبير ثم جاءت متهمة بالعنة قالت ما وجدت معه الا كهدبة الثوب اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال
لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك لقائل ان يقول لا يدل هذه الرواية على وجوب التحليل بدون سبق الخلع الافتداء اللهم الا ان يظهر انه
لا يكون في الطلقات الثلث خلع اصلا كما يشعر بذلك قوله طلقها ثلاثا واعلم ان العسيلة تصغير العسل شبه لذة الجماع بالعسل والتانيث على نية اللذة او
معنى النطفة او على معنى القطعة او الدفعة الواحدة او على ان الغالب في العسل التانيث كذا في شرح السنة **قوله** والا فالترتيب في الذكر فيه لان القرآن
معناه كون الذكر على هذا الوجه مناسبا كما في ذكر المجمل بعد المفصل والتفسير المعنى مدلول بالفاء بخلاف سائر الحروف **قوله** لا بد بعد الطلقتين من الامساك المفضل
لا بد غير طلقة فانه يجوز ترك المراجعة بلا طلقة ثالثة **قوله** مرتان الآية في الآية اي في آية فان طلقها فان الفاء للتفسير التسريح وبيان ما يترتب عليه من وجوب
التحليل لكن قوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان يدل على المشروعية المذكورة الا ان يمنع ان الخلع داخل في الطلقتين لكنه كلام آخر تامل **قوله** لمعنى
الباء لفظا خاص لقائل ان يقول كون الباء خاصا في الالصاق لا يقتضي الا ان يكون الابتغاء الغير الملصق بالمال بان لا يكون المال مشروطا مباحا الا ان
الا يبقى صحيحا والمال لازما الا يرى ان قوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدل على ان بيع الحنطة بالحنطة لا بالمثل غير صحيح لانه صحيح والمثل
ويمكن ان يفرق بين قولنا احل النكاح الملصق وقولنا بين الحلال والحرام لا احل العقد الملصق وكذا بين قولنا بيعوا ملصقا بالمثل وقولنا بيعوا الا بالمثل
الملصق بالمثل تامل فاعلم انه اعترض في المقام بانه ليس في الآية نفي كون النكاح مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه وقد ورد قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء واجيب بان المطلق يحمل على المقيد اذا دخل على الحكم عند اتحاد الحادثة بالاتفاق وانت خبير بان هذا مبني على ان يكون هذه الآية تقيد
والة على لزوم المال وعدم مشروعية النكاح بلا مال وكان وجهه اذا بين المحرمات مقبل احل لكم ما وراء ذلكم لارادة الابتغاء الملصق بالمال فالمتبادر منها
لا تحل النساء بدون ذلك وكذا احل ان تبتغوا بدلا من قوله ما وراء ذلكم سيما اذا اعتبر الضمير في البدل اي ابتغاء ما وراء ذلكم **قوله** لكن المفوضة الى آخر
هذا تنبيه للاعتراض لجواز ان يكون تحت في المتن على لفظ المبني للمفعول كذا نقل عنه قدس سره في الحاشية والاولى ان يقال انها على لفظ المبني للفاعل
وان الاسناد مجازي باعتبار انها الآخرة قال المصنف علامة تعيين ذلك المفروض قدرناه بطريق الخ اقول لا حجة في هذه الآية على الشافعي رحمة الله عليه
لان المقدر غير متعين صريحا فكما ان ابو حنيفة بالقياس بينه الشافعي بقياس الثمن وقد اعترف الحنفية بالمماثلة بينهما حيث قالوا يجوز للمرأة ان تمنع نفسها حتى يعجل
الزوج لاجل المهر المعجل كما يجوز حبس المبيع لاجل الثمن ولا شك ان تقدير المهر بالصلح ثمنا نوع تعيين له فان المعتبر التعيين لا الصلح المنشئة **قوله** [illegible]
عليهم النح ويجي الكلام على مثل هذا العطف والتقدير في بحث المشترك ان شاء الله العزيز **قوله** سال المصنف عن ذلك اعترض عليه السيد الشريف بان اثبات الحجة [illegible]

الشافعي رح توقف على مقدمتين احدهما ان معنى الغرض للاخرى والاصوليون للاولى فلا عدول فيه اقول الحجة على الشافعي لا تتوقف على كون الغرض خاصا في
التقدير كما اختاره الاصوليون بل مجرد كونه مستعملا فيما فيه ولو بالقرائن كاف كما ذهب اليه المص فثبت العدول واعلم انه لا يناسب مناسبة
شديدة حمل الفرض على التقدير مع انه اسند العلم بذلك الى ذاته تعالى ولم يبين القدر الا كما يظهر بالتامل **قوله** حقيقة ان الاسناد الخ وفيه ان نحو ضربت
لا يقتضي الا كون المتكلم صادرا بالاسناد ان غيره لا يتصف بالضرب اذ ليس فيه اداة القصر فلا يلزم ان لا يصح من غير الشارع ايضا التقدير ولو في صورة صحة
النكاح **قوله** يتوقف على كون الغرض الخ ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى حمله بمعنى التقدير فانه تم على التقدير ان يكون بمعنى الايجاب بان يقال
المعنى علمنا ما اوجبنا على الازواج ولا شك ان من جملة المهر في نكاح المفوضة ولما لم يكن ذلك المهر مبينا صريحا بين على وجه القياس كما ذكر
في المتن **قوله** تقرير الاول بيان ان لفظة حتى الخ حاصل الكلام ان الشافعي رحمه الله ذهب الى ان لفظة حتى تدل على ان ما قبلها منتقض لوجود
ما بعدها وعلى ان ما قبلها مانع عن ان يتحقق لاحقها فيكون السبب لوجود اللاحق ما يتقدم على وجود السابق المانع فلا دلالة في الآية الا على ان نكاح
الزوج الثاني يرفع الحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث فلا يفهم منها ان هذا النكاح هل يرفع الحرمة الغير المغلظة الثابتة بما دون الثلث ام
لا فان المغيا الى الحرمة الغليظة غير موجودة ولا منتهية وزعم ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه قال بان حتى في الآية لاثبات نقيض ما قبلها اي الحل الجديد
اي الحالة الثابتة الزوجية قبل الطلقات سواء كان ما قبلها منتهيا او لا بان لا يوجد ذلك اصلا كما في صورة الطلقة الواحدة والطلقتين فيبطل مذهب
الخاص على مذهبه فاجاب الحنفية بان مذهبنا في عدم التحليل حرمة الطلقة والطلقتين مبني على الحديث فلا استخراج من الآية **قوله** اثر الغاية اي تاثير
الغاية وما ذكروه ان الآية غاية له اثر ما حاصل في ضمن الانتهاء **قوله** ولا يتصور غاية الشيء الخ غاية النكاح الثاني بل الحل الغاية والشيء الحرمة الغليظة
بالاصل الطلقات الثلث او المراد بالشيء الاصل واحد ووجه التعبير بالاصل ظ **قوله** المراد بالنكاح هذا العقد اه الظ انه توطئة لان ذلك مما اتفق
عليه الشافعية ايضا **قوله** حادث لا سبب له لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا
قبل الحرمة الغليظة الا ان حكمه تخلفت باعتراضها فاذا انتهت امكن ان يقال بالسبب السابق وفيه بحث لان المراد بالعود صيرورة المراة منكوحة كما كانت
وكلمة حتى غاية لعدم الحل وذلك فيما حتى في الحديث لحكم حتى في الآية بلا تفاوت في اثبات الحل الجديد وعدمه لا يقال تقييد الحل بما اطلاق بعد الحرمة الغليظة
فان المذوق نهاية لذلك الحرمة لا نقول فكذا الحال في الآية فان النكاح غاية لعدم الحل المقيد لذلك بحسب المال وان كان مطلقا في الظ فلا
تفاوت بين الآية والحديث **قوله** وقوله عليه الصلوة والسلام اخرج الخ هذا عطف بحسب المعنى على الجواب السابق اعني قوله ان المراد بالنكاح اه **قوله** فان
الجزء المطلق الخ فيه ان قطع اليد جزاء كامل بسبب اصالة تعلقه لكن الجناية التي توقع القطع في جزائها متعلقة بحق العباد الظ ويمكن ان يقال الاقتصار في حكم السرقة
على مجرد القطع يشعر بان المجموع هو الجزاء الجناية على حقه تعالى **قوله** عند فعل القطع لا يخفى انه لا يكفي اعتبار التحول في زمان القطع بل المناسب لتقرير
المدام ان يعتبر ثبوت الجناية ليكون الجزاء واقعا بازائها خالصا لله تعالى وكان المراد اعتبار بقاء التحول في زمان القطع **قوله** قال المص حكم العام التوقف الخ
قال ان الخلاف في المراد من العام لا في بيان الموضوع له فانه لا يساعده ادلة المذاهب الا الاجمال الاشتراك لا تقتضيان التوقف في الموضوع له
حقيقة الا في الاجماع لو بمجرد العموم معنى مقصود لا يثبت الوضع له لان اثبات اللغة بالترجيح الا ان تقرير الشارح قدس سره دليل المذهب المختار يدل على ان الاختلاف انما في الموضوع له كذا
الخلاف في دليل العشرة الثالث والاعتراض عليه ثم اعلم انه ان يريد بالعموم انتظام جمع من المسميات فوجه التوقف انه لا يعلم تعين مرتبة من مراتب العموم بهذا المعنى اذ الكل
انتظام صالح لا انه لا يحسن ما ذكره الشارح قدس سره في تقرير استدلال الفريق الاول من ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل الخ لان العموم بمعنى الانتظام محقق قطعا وان يريد بالعموم
الاستغراق كما هو المختار عند المص ففيه ان المتبادر ان يكون المناسب في الفاظ العام بعد اثبات صفة العموم لها بلا اختلاف لم يظهر تقرير المذهب الاول والثاني كما لا يخفى وان لم يعتبر
ذلك المتبادر فالحق مذهب التوقف في مثل الموصولات والمعرف باللام سيما اذا كان الكلام بالنظر الى المراد بالعام لا الموضوع له فانها صالحة بحسب الحقيقة للخصوص والعموم قال المص قلنا انه
يؤكد بالجمع الخ هذا حض من الادعى اذ الجمع من افراد العام **قوله** فيكون دليل آخر على الاجمال ويؤيد ذلك ان صاحب الكشف جعل التاكيد بكل

واجمع دليلا على الاجمال والنظم هو الاختلاف في اعداد الجمع دليل على بعض المدعى اى الاجمال في صيغ الجمع اللهم الا ان يحمل الجمع على المعنى اللغوى واعلم انه جعل
الدليل الثالث النظم دليلا على الاجمال فان بعض الشارحين المنا[illegible] ذكر ان الاشتراك من ادلة الاجمال قوله والجواب انه اثبات اللغة الخ اعترض الاستاذ رحمه الله
بانا لا نسلم انه اثبات اللغة بالترجيح اذ هو انما يعين الارادة دون الوضع ويمكن ان يجاب بان ذلك القائل زعم ان اللفظ حقيقة في اخص الخصوص وان العموم صرح
بذلك صاحب الكشف بقي ان تقرير الشرح لهذا المذهب خال عن الاشعار بذلك قوله يحمل على الكل احتراز عن ترجيح البعض الخ انت خبير بان ذلك لا يتم بحسب
الا في اليقينيات البرهانيات بل لا يتم في بعض الخطابيات ايضا كما يقال يجوز اكل الحرام عند المخمصة مع ان الكلام في العام قبل دليل العموم والخصوص ماذكره قدس سره
امارة العموم قوله على خلاف ما اشار اليه الخ اجيب عنه بان ما اشار اليه بالنظر الى اللغة واصطلاح النحو وما ذكرنا بناء على مذهب الاصوليين وفيه ان ذكر
اصطلاح النحو في تقرير الكلام الاصولي بدون اشارة الى المخالفة لا يخلو عن سماحة بل نقول صريحة من مبادي الاصول فلا وجه للمخالفة قوله فيه نظر لان المعنى
الظاهر الخ واجيب عنه بان المراد ليس تتبع الكلية بل الكثرة كما يدل عليه قوله لكثير من المعاني الخ وحاصل الاستدلال ان مقتضى التمثيل بحكم العادة في اكثر افراد المعنى الظاهر
لا الاستدلال بالقياس حتى يرد عليه بان الكبرى ليست كلية لكن الجواب ان المتن وسائر الكتب خالية عن التقييد بالكثير فيشعر بالكلية واما تقرير الشرح للاستدلال
لا يدل الا على ان كثيرا مما وضع له اللفظ ظاهر مقصود لان كثيرا من المعاني الظاهرة المقصودة قد وضع لها الالفاظ فلا يصح التمثيل بحكم العادة الاكثرية بل نقول ايضا
ان التمثيل لا يتم فيما اذا علم تعلق تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور كما في هذا المقام الا ترى انهم ذكروا في شرط القياس الذي هو التمثيل ان لا يتخلف الحكم عن العلة
اصلا نعم يصح التمثيل بحكم [illegible] في الحكم ولكن اخرنا [illegible] ان هذا الاشكال [illegible] المصرح القائل بان موجب العام
قطعي قوله اشاعة انما عبر بذلك مع انه ليس بصريح في النص لان [illegible] مذهب المتوقفة ايضا قائل بالتوقف على سبيل الاشتراك كالمدعى في المذهب المختار
الوضع للعموم مشاعة بدون الاشتراك قوله [illegible] الآية [illegible] ثبوت الاستغراق في صيغة العموم فاذا [illegible]
من آية الاباحة [illegible] الشافعي رحمهم الله [illegible]
[illegible] بالاتفاق والجواب ان [illegible] التمثيل [illegible]
وبيان ذلك ان عثمان وعليا رضي الله عنهما لما اختلفا في [illegible] بين الاختين [illegible] الآية [illegible]
الاشياء الحل فذهب الثاني الى الحرمة ترجيحا لآية التحريم [illegible] الآية [illegible] متساوية [illegible]
[illegible]
الجمع في الوطء بملك اليمين [illegible]
على الامهات [illegible] آخر الآية اعني قوله [illegible] ان تبتغوا باموالكم [illegible] النكاح [illegible]
الوطء خاصة حقيقة فيه عند الفقهاء [illegible] النكاح لا يقتضي ان يكون قوله ان تبتغوا الآية [illegible] النكاح [illegible] سوق الآية لبيان
التحريم بحسب النكاح اذ لا يتوهم فيما ذكر فيها الوطء بملك اليمين فانه يحمل المتفق [illegible] على الاطلاق [illegible]
في صورة النساء القصرى اريد بها سورة يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والمشهور انها يا ايها الناس اتقوا ربكم وبالطولى سورة البقرة كذا في المغرب قوله [illegible]
المباهلة الملاعنة مفاعلة من البهلة وهي اللعنة وذلك انهم اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله تعالى على الظالم منا كذا في المغرب قوله اي ازواج الذين
يتوفون الى آخر النظم ان تقدير الازواج ههنا لصحة القول بالتناول للحامل المتوفى عنها زوجها وبعد مدة للحامل المطلقة لا لاعتبار الربط في الآية بين المبتدأ اعني
قوله والذين يتوفون وبين الخبر اعني قوله يتربصن لانه اختاره قدس سره في شرح الكشاف الربط حاصل بمجرد عود الضمير الى الازواج لان المعنى يتربصن من الازواج اللاتي
تركوهن قوله قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخ فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون العام ظنيا في الواقع لكنه يسمى في الاصطلاح قطعيا لانه محتمل ولو بغير دليل قلنا ليس ظنيا محتملا
احتمالا ينافي الجزم كما في العاديات المحتملة بحسب الامكان الذاتي لا بالنظر الى الدليل فافهم قوله بمعونة القرائن المتبادر من العبارة ان الخلو عن التخصيص عدمه بواسطة القرائن

فالتخصيص واقع عندہ بہا غیر واقع عندہ بما فاما یکون عموم العام الخالی عن القرینۃ ای شمولہ مظنونا بل عدم الشمول مظنون فالمراد ان الجزم بالخلو عن التخصیص بالقرینۃ **قولہ**

ما من عام الا وقد خص منہ البعض لا یخفی ان ہذا العام ایضا مخصوص لکن لما کان الاغلب فی صیغ العموم التخصیص شاع ان یقال ما من عام الا خص بالتخصیص فی اللفظ وان

لم یحملہ علی التخصیص منتقص بقولہ تعالی ان اللہ بکل شیء علیم بل بنفسہ ایضا فافہم **قولہ** لو جاز ارادۃ بعض مسمیات لا یقال لم یقل الخصم بانہ جاز ارادۃ الخصوص

من العام بلا قرینۃ بل قال بانہ یحتملہ الخصوص لاحتمال القرینۃ مع انہ جعل شیوع التحقیق قرینۃ علیہ وہو تحقیق فالکلام فی ہذا المقام علی بطلان مذہبہ من غیر نظر الی

ابطال دلیلہ لانا نقول المراد انہ لو جوز ارادۃ البعض وقیل باحتمال التخصیص من غیر قرینۃ مخصوصۃ معینۃ ظاہرۃ یعنی قرینۃ سوی الشیوع لارتفع الامان لان اعتبار

الشیوع یحتمل فی کل عام **قولہ** لما صح منا النح ان اراد انہ لما صح منا فہمہا علی القطع سلمنا الملازمۃ لکن نمنع بطلان اللازم وان اراد انہ لما صح ذلک لو ظنا نمنع الملاز

قولہ لما لم یکلفنا اللہ تعالی بما لیس فی الوسع النح فیہ انہ یلزم ان یکون الخاص مع احتمال المجاز ایضا ظنیا یجب الاعتقاد وقطعیا یجب العمل **قولہ** لما کان التکلیف بحسب الوسع

النح اقول فیہ نظر اما اولا فلان القطع لیس باختیار العباد فاذا کان العام محتملا لغیرہ لم یکن قطعیا واقیم السبب الظاہر محل الباطن تیسیرا علیہم **قولہ** لا یقال المراد بالقطع ہہنا

ما لم یحتملہ احتمالا ناشیا عن دلیل الا ما لم یحتملہ اصلا لانا نقول الکلام ہہنا فی ابطال مذہب الخصم من غیر نظر الی ابطال دلیلہ وقد جعل الخصم شیوع التخصیص قرینۃ الاحتمال واما

ثانیا فلانہ اذا لم یخص فی قضیۃ لا یوجب الاخبار الواحد والقیاس یلزم ان یکون کل منہما قطعیا واما ثالثا فلان ما ذکرہ السائل من منع ارتفاع الامان یلیق بجانبہ نظرا

الی وجوب العمل الا ان یقال ذلک تغییر للدلیل علی ما ہو المدعی من بطلان مذہب الخصم اعنی کون العام ظنیا قال المص یحتملہ محکما لیس المحکم ہہنا محمولا علی المعنی الاصطلاحی

فانہ ما لم یقبل النسخ والمفسر الذی دونہ ما لم یقبل التخصیص فکانہ اراد بہ المعنی اللغوی **قولہ** وفیہ نظر لان مراد الخصم النح اعلم انہ ذکر السید الشریف فی حاشیتہ ہذا الشرح محل الفاضل

رحمہ اللہ کلام المص علی وجہ تیراءی منظرہ فصار لغوا فی ہذا المقام لا تعلق لہ بتمسک المخالف اصلا ویمکن توجیہہ بان یقال النزاع انما ہو فی العام بلا قرینۃ مخصصۃ

ومثل ہذا العام لا یحتمل ان یکون مخصوصا بالعقل والحس وبغیر المستقل والا لکان مقرونا بالمخصصۃ المقدر خلافہ ولا بالکلام مستقل متراخ عنہ فانہ ناسخ عندنا

لا مخصص نعم یحتمل ان یکون مخصوصا بکلام مستقل موصول بہ فی التکلم الا انہ لم ینقل الینا وہذا قلیل جدا فقول المخالف التخصیص شائع ان یراد بہ ان

التخصیص الذی یحتملہ المتنازع فیہ شائع فہو ممنوع وان اراد بہ ان مطلق التخصیص فیہ شائع فہو مسلم لکنہ لا یورث شبہۃ فی بقاء المتنازع فیہ علی عمومہ لانہ

لا یحتمل اکثر افرادہ کما بینا بل انما یحتمل منہ فردا ہو فی غایۃ القلۃ وحاصلہ ان جنس التخصیص شائع لکن النوع الذی یمکن ان یحتمل علیہ صورۃ النزاع قلیل

ما ہو فلا نسلم ان کثرۃ الجنس تقتضی الحاق العام المفروض بنوع نادر حتی یلحق بذلک الجنس وانما یصح ہذا اذا لم یکن النوع قلیلا فظہر ان قولہ بلا قرینۃ

معنی لیس المراد المخالفۃ فی الاصطلاح ولا بیان التخصیص الذی یورث شبہۃ فی تناول العام لما یبقی منہ بعد التخصیص قلیل واما قولہ لا یورث شبہۃ فہو بیان

وتحقیق لکون التخصیص بالعقل ونحوہ فی حکم الاستثناء لانہ نفی الشبہۃ المذکورۃ فی قولہ یورث شبہۃ ولہذا انکرہا والمقصود ان ہذہ المخصصات التی بعضہا فی حکم بعض

لا یحتملہا ما نحن بصددہ لانہا یکون مقارنۃ لما تخصیصہا لا یقال ما ذکرت انما یدفع احتمال التخصیص عن العام فما الذی یدفع احتمال النسخ عنہ اذ یمکن نزول الناسخ و

لم ینقل الینا مع بقاء ہذا الاحتمال لا یکون العام قطعیا لانا نقول الکلام فیما یقدح فی حجۃ العام من حیث ہو عام واحتمال النسخ لیس کذلک فان الاقسام فی احتمال

النسخ مستویۃ الاقدام فاحتمال العام النسخ کاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرینۃ فظاہر انہ غیر قادح فیہ اقول فیہ بحث لانہ ان اراد انہ یعتبر فی المتنازع فیہ القطع

بعدم القرینۃ ففیہ منع ظاہر وان اراد ان المتنازع فیہ ما لیس فیہ قرینۃ ظاہرۃ کما یظہر من تقریر البحث ففیہ انہ یحتمل اکثر افراد القصر من القصر بالعقل او الحس

او العادۃ او کون بعض الافراد ناقصا او زائدا فانہ لا یجب ان یکون القصر فی ہذہ الصور بینا بل یمکن ظہورہ بالتامل والاستقراء وکذا القصر بالکلام المتراخی

والموصول کما اعترف بہما والقصر بالصفۃ فانہ جاز حذفہا فیبقی بعض اقسام القصر بغیر المستقل فانہا غیر مطردۃ وان صح جریانہا فی بعض صور المتنازع فیہ مع

انا نقول التخصیص بالمعنی المصطلح وان کان نادرا بالنسبۃ الی سائر اقسام القصر لکنہ شائع بالنظر الی عدم القصر اصلا سیما اذا اخذ مع العقد فی صورۃ النسخ

بخلاف ما ادعی فی العام المتنازع فیہ انہ قد وجد فیہ شبہۃ القصر فی الجملۃ نظرا الی ان عدم القصر فی حکم العام وجنس القصر شائع فانہ یحتمل فردین من صورۃ

بخلاف احتمال الخاص فانہ لیس من المشابہۃ ثم انہ لا فائدۃ نظرا الی العام فی نفی الشبہۃ بالمعنی الذی اول العبادۃ الیہ عن القصر بالعقل او الاستثنائیۃ کما لا یخفی

مع ان لفظ الشبهة وقع نكرة في سياق النفي فيفيد العموم وهذا القدر من المغايرة بين معنى الشبهة كاف في صحة التنكير والجملة تقرير المص بحيث لا مجال فيه لهذا التوجيه كما لا يخفى على اهل الانصاف قال المص فان لم يعلم التاريخ الخ اعلم انه لم يوجد في كتبهم حكم ما اذا علم تقدم احد النصين لكنه جهل الوصل والتراخي تامل قال الم وان كان العام متاخرا نوقش فيه بانه يجوز ان يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينة على المراد من العام على تقدير عدم التراخي والبه اشار قدس سره في حواشيه على شرح المختصر وكانهم نظروا الى ان العبرة في الشرع للحكم المتاخر على وجه النسخ او التخصيص تامل قوله قولنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة فيه بحث لانه لا يصح على هذا التقدير ما ذكر من ان التعارض غير ثابت عند التنافي بين العام والخاص لان الاول الخ والاخر قطعي الى ذلك اشارة في حواشيه قدس سره على شرح المختصر قوله وان علم التاريخ الخ ثم انه لم يبين حكم ما اذا علم المقارنة في اصول الحنفية ان حكم المقارنة مثل الجهل بالتاريخ واحد وهو التعارض في قدر ما تناولاه لكن لا يخفى ان المقارنة يعني المعية انما يتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول عام هكذا استفاد من شرح الشرح ويمكن تصويره ذلك بان يقول النبي عليه الصلوة والسلام قولا خاصا مع نزول الوحي العام بلا فصل فينقل مقوله والوحي للامة لكن الوجهين بعيد ان قال المص والشرط يوجب قصر الخ لقائل ان يقول فعلى هذا لا يكون الشرط قصر العام على البعض مسميا ويمكن ان يجاب عنه بان مثل قولنا انت طالق دال بالوضع النوعي على جميع التقادير او جميع الازمنة فاذا قيد بالشرط ففيه قصر على البعض قال المص الغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فيه ان اليد اسم لتمام العضو المخصوص فاخراج ما وراء المرفق قصر على بعض الاجزاء لا الجزئيات وفي العموم يعتبر الثاني على ما هو المشهور لكن الشارح قدس سره جوز اعتبار الاول فالاولى ما ذكر في بعض النسخ من ان الغاية يوجب القصر على ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصيام بحسب اللغة اعم من امساك ساعة او سنة الى غير ذلك قوله والا فالصفة وكذا ما يؤدي مؤداها من الصلة والحال قوله نحو جاء القوم اكثرهم وكذا اشتمل الاضافة نحو جاء جميع علماء البلد قوله بل المراد الخ فعلى هذا ينبغي ان يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط كذا ذكره السيد الشريف رح في الحاشية اقول لا يخفى ان ذلك بيان المراد من قصر العام بعد ذكره تعريفه المقام كما نظيره على من له مقام مع انه لا فساد في ان يكون جاء زيد من باب القصر بالمعنى المشهور قوله فان قيل جعل المستقل هنا مخصصا الخ لقائل ان يقول عبارة المص اعني قوله وهو التخصيص ليست بمعنى ان كل مستقل مخصص بل بمعنى ان التخصيص لا يكون بغير المستقل على ما هو المتعارف في مثل المستقل العبادة ويمكن ان يجاب عنه بان التبادر من العبارة للمص وسوق كلامه ان كل مستقل مخصص الا يرى انه قسم القصر الى قسمين ثم ذكر في القسم الثاني وهو التخصيص مع انه ذكر عقيب ذلك الكلام ويسمى هذا اي القصر بالمستقل تخصيصا قوله التخصيص عند بطلان الخ هذا الجواب لا يلائم سوق كلام المص حيث فصل القصر بقصر الاستثناء وغيره مما ليس تخصيصا اصطلاحا وبقصر المستقل ثم قال وهو التخصيص فان اراد الاطلاق المجازي يرد عليه ان مطلق التخصيص مجاز اللهم الا ان يقال ليس اطلاق التخصيص على القصر بالاستثناء وغيره شائعا وهو مجاز اقال الم وتخصيص الصبي المجنون الخ ينبغي ان يعلم ان التخصيص هي على الاطلاق ليس من هذا القبيل فان المميز لم يحكم العقل بخروجه عن الخطابات ما لم يعتبر الشرع البلوغ في ايجاب الاحكام قال المص ويسمى مشككا او زائدا الخ المتبادر من العبارة ان الزائد ليس من قبيل المشكك وان كلمة بمعنى الواو ليميز وكان المص نظر الى انه لو اعتبر التشكيك في الفاكهة بالنسبة الى العنب والرطب والرمان لكان ينبغي ان لا يتناول الاسم ما غير الثلثة كما في المملوك والمتناول كما هو كامل في المملوكية دون الناقص قوله فيه تسامح لان النخ لا يخفى ان التسامح مشعر بالصحة في الجملة ووجهها ان الحكم الايجابي الحاصل بالحس وسيلة الى هذا الحكم السلبي لقائل ان يقول لا تسامح اصلا فانه سبق ان المراد بالقصر مجردا الحكم على البعض من غير نظر الى البعض الآخر ايجابا او سلبا والجواب ان هذا بيان المراد من القصر بالكلام الغير المستقل واما القصر بالعقل او الحس او العادة فيلاحظ فيه النفي ايضا قطعا كما لا يخفى قوله فالراس ان كان مستعملا الخ اعلم ان العرف والعادة سواء في المشهور عند الجمهور لكن صاحب الكشف فرق بينهما بان الاول في الاقوال والثاني في الافعال وجعل التخصيص هنا بالعادة وظاهر تقرير الشرح على كلامه ويمكن ان يحمل على ما هو المشهور ايضا بان يقال المراد ان الراس وان كان حقيقة في راس كل حيوان لكنه اذا جعل متعلقا بالاكل فليس استعماله في كل راس متعارفا فيخص منه ما لم يعهد اكله قوله لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة لقد احسن قدس سره حيث جعل المجموع دليلا واحدا ولم يجعله دليلين كما هو المشهور وذلك لان المدبر ايضا عبد ما دام حيوة المولى لان عتق كل من المدبر والمكاتب معلق على شرط اي فوت المولى واداء بدل الكتابة والمعلق عند عدم الشرط كالعدم كما بين في موضعه فقوله عبد ما بقي الخ مقتضى لكمال الرقبة وقوله

الکتابة محتملة آه یرفع للمانع **قوله** فان الرق فیهما ناقص الخ ومما یوید ذلک انه لا یجوز بیعهما ولقائل ان یقول ینبغی ان لا یدخل الیضًا فی قولهم کل مملوک یوخر لنقصان الملک بحسب الرقیة کما ان نقصان الملک فی الید یخرج المکاتب عنه والجواب ان المراد بالمملوک کامل المملوکیة بان یوجد مملوکیة الرقبة والید معًا فی الجملة لا بالکمال فیهما معا ومملوکیة الید ساقط بالکلیة فی المکاتب بخلاف المدبر وام الولد فانه لم یسقط شیء منها فیهما وان نقص مملوکیة الرقبة بالجملة مع انا نقول المقصود من المملوکیة مکاسب الید فکمال المملوکیة بالنظر الیهما ثم ان صاحب الکافی جعل مملوکیة کاملة بحسب الرقبة والید معا فی المدبر وام الولد مع نقصان الرقبة فلیتامل **قوله** وهو الغذائیة وقوام البدن وذکر فی الکافی لابی حنیفة رضی الله تعالی عنه ان التفکه هو التنعم عرفا انما یکون مما لا یتعلق به البقاء والقوام بان لا یصلح غذاء او دواء وهذه الاشیاء تصلح لهما فالرطب والعنب لو کان غذاء او یتعلق بها البقاء فبعض الناس یکتفون بها فی موضع من المواضع والرمان یوکل للتداوی فتحقق القصور فی معنی التفکه واعلم ان کون هذه الثلثة زائدة علی سائر الفواکه فی الغذائیة محل تامل والاظهر ما ذکر صاحب المحیط العبرة للعرف فما یوکل علی سبیل التفکه عادة ویعد فاکهة فی العرف یدخل تحت الیمین والا فلا قال المص حقیقة فی الباقی ای فی الباقی من العلم بعد التخصیص سواء کان ذلک الباقی ما وراء المخصص کما فی الاستثناء او نفسه کما فی التخصیص بالصفة فحال المص المستثنی منه الباقی ینبغی ان یراد بالاستثناء ههنا الاخراج بغیر المستقل مطلقا لئلا یکون الدلیل خص **قوله** من عقل وجمع اراد باحدهما یقابل الآخر مطلقا لیتناول الحصر والعادة بنقصان بعض الافراد وزیادته **قوله** ننبهک علی فائدة وانما لم یذکر بطریق الجواب نظرا الی کون الوضع فی المبحث من قبیل النوع الاول من الوضع النوعی محل خفاء وتامل بل لیشبه ان یکون من قبیل النوع الثانی فیتقوی السؤال مع ان کلام المصرح هنا لا یخلو بهذه الفائدة عن الشبهة بالکلیة فان المتبادر من تقریره هنا ان الموضوع للباقی فی صورة الاستثناء مجموع العام المستثنی منه والمشهور عند الجمهور من الحنفیة ان الموضوع المستثنی منه والاستثناء ترکیبا الا **قوله** کالمستثنی والمجموع الاول ترکهما لئلا یقع التکرار **قوله** وعامة الافعال والمشتقات انما زاد لفظ العام لان مثل الافعال الناقصة وفعل المدح والذم وصیغ الصفات المشبهة لیست بقیاس **قوله** والمرکبات عطف علی عامة وان کان المتبادر من العبارة عطفه علی الافعال والمشتقات لان وضع المرکبات مطلقا نوعی **قوله** فلفظ الاسود الخ الظاهر انه یتعدد الموضوع والموضوع له معا فیه فان العموم معنی صیغة الجمع مع اللام وحقیقة جوهر اللفظ الحیوان المفترس ومعناه المجازی الشجعان **قوله** وقد یجاب ان الباقی ذکر السید الشریف فی الحاشیة هذا الجواب ان لا یقیا المصرح لانه یبین ان یکون حقیقة مطلقا وکلام المص انه حقیقة من وجه مجاز من وجه لکن یدفع الاعتراض المذکور واقول ملخص الاعتراض انه لا یجتمع ههنا فی الالفاظ جهتا الحقیقة والمجاز فلا یندفع الاعتراض بل اندفع بمجرد ان الباقی اذا کان غیر موضوع له فاللفظ مجاز قطعیا فالحقیقة بهذا الجواب قاطع لا اصل المص **قوله** وانما طرء علیه عدم ارادة الخ فیه بحث لانه یلزم ان یکون اللفظ المجازی المتقدم علی القراین حقیقة فالظاهر ان قصد الالفاظ الناصب للقرینة المانعة عن الحقیقة الی غیرها فیکون المستعمل فیه غیرها کما تقرر فی موضعه مع انه لا یتم کلامه فی التخصیص بالقول والحس الا ان کلام المجیب من افق لما ذهب الیه بعضهم من ان المستثنی منه مستعمل فی الکل والاستثناء لاخراج المستثنی عن تجرد الحکم **قوله** فما وجه الخ التفریع علی جمیع ما سبق من الکلام ای لم یظهر لنا فیما ذکرت فی تحقیق الکلام للمص وجه الفرق وانما لم یجعله تفریعا علی مجرد قوله وعلی هذا الخ لان قوله قلنا لا یدفعه عن تقریر المجیب بل وجه آخر علی حدة للفرق بین المستقل وغیره **قوله** لما کان غیر المستقل الخ فیه ان الوضع النوعی لا یقتضی الانحصار والضبط الا یری ان المجاز قرائنه غیر مضبوطة ومنحصرة تامل **قوله** غیر محصور لا یتم فی بعض المستقل کالعقل والحس **قوله** وفیه نظر لاستقاضه بالصفة لم یکن وجه النظر فی اصل النسخة لکنه الحق بخطه قدس سره **قوله** المنقولة عن امام الحرمین الخ اقتصر علی بیان کونه حقیقة فی التناول دون کونه مجازا فی الاقتصار لظهوره حیث کان غیر مقتصر فصار مقتصرا وانما الخفاء فی وجه کونه حقیقة وکان وجه ذلک علی ما زعمه انه اذا صار بعض الآحاد المنکرة لعوام لم یصر الباقی مجازا بمجرد ذلک لکن الفرق بین الجمع وبین تکریر الآحاد ظاهر کما اشار الیه المجیب **قوله** وذکر شمس الائمة الخ ومما یوید ذلک ما ذکره بعض المتکلمین من ان الواحد لیس غیر العشرة مثلا تامل **قوله** انما یتناوله من حیث انه کل الخ فیه بحث لان الکلین متغایران فیکون مجازا تامل **قوله** وان کان بصیغة الخ کلمة ان للوصل فالمعنی ان الاستثناء یصیر الکلام عبارة عما وراء المستثنی وان کان الکلام بصیغة العموم نظرا الی انه یحتمل

بحسب اللفظ ان يكون ما وراء المستثنى اكثر فيكون كلا لا بعضا قال المص المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا الخ اقول اجماع الناس في حكم العقل مسقط قد تردد في اجتهاد التخصيص بحسبه فاذا وجد حكم بعض المجتهدين في فرد احتمل ان تحقق الحكم بالتخصيص في فرد احسن اذ نه الجهة او لجهة آخر تامل قال المص فانه يكون جامعا اجماعا قوله تخصيص الصبي المميز ليس عقليا لما عرف فالكفر في حقه ما محل خفاء قوله وفيه نظر لان العقل الخ تقابل ان يقول ليس في الخطابات الشرعية تخصيص المص بالعقل ولو سلم فغرض المص ان ما ذكره القوم ليس على الاطلاق صحيحا والغرض جعله كالاستثناء منفصليا تفصيلية الجواب انه لا يجب ان يكون التخصيص في الخطابات اذ الغرض مجرد التخصيص الذي تعلق به الحكم الشرعي الا يرى الى تمثيل المص للتخصيص بحسب العادة او كون بعض الافراد زائدا مع ان استفادة فيه شيء يتوقف على الاستقراء التام ثم ان قوله فان كل ما يوجب العقل تخصيصه تخص وما الا فلا ظاهر في دعوى الكلية قوله لا يقال يجوز الخ محصله انه لا حاجة الى التفصيل لان العام المخصوص بالعقل قطعي بالاجماع سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا او فيه ان قطعية هذا العام مما تفرد بذكره المص فلا وجه لان يقال قطعيته بالاجماع والجواب ان المص استنبط هذا الكلام من اجماعهم على ان مثل هذا العام مما يكفر جاحده غاية الامر ان الاصوليين غفلوا في هذا المقام على وجه الاطلاق ان العام المخصوص بالمستقل ظني ويمكن ان يحمل قوله لا يقال الخ اعتراضه على المص وتقريره انه على تقدير ان يسلم ان الخطاب الذي خص منه الصبي والمجنون جحوده كفر لا يلزم ان يكون المخصوص بالعقل قطعيا فان قطعية مثل هذا الخطاب بالاجماع بقي امر هو ان جعل الظني قطعيا بالاجماع بعيد جدا قال المص فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا لانه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما كذا في الكشف ولو تعرض له المص ايضا لكان احسن قال المص فلا يقبل التعليل اذ لا استثناء الخ فيه بحث لانه ليس كل استثناء في جميع الاحكام فان الاستثناء غير مستقل فلا يقبل التعليل والكلام المخصوص مستقل فيقبل التعليل قوله اما كونه حجة الخ ان هذا لا يتم في التخصيص المجهول فانه ليس الاحتجاج به في الشرع شائعا انما يصح في المخصوص المجهول لا يقال لا يصح فيه ايضا فان اخص الخصوص راجح لتعينه لانا نقول هذا يتم بالنظر الى الحد والكلام في تعيين المعدود والترجيح بالنظر اليه وكل فرد يحتمل ان يكون داخلا في معروض اقل الاعداد فلا تعيين قوله لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل لا يقال فاذا جاز التعليل فاحتمل خروج كل فرد فلا ترجح ما وراء الكل لانا نقول احتمال التعليل بالنسبة الى الترجيح ما وراء الكل العام على ما سبق قوله فعلى هذا لا يكون الخ واما حمل المرجح على ما يشتمل الدليل القاطع فبعيد اذ المتعارف في المرجح الظني بقي ان التخصيص بالمجهول لا يبطل الحجة عند المص فهذا التوجيه يلائم ابطال الحجة فيه تامل قوله ويعلم من جواز تخصيصه الخ ينبغي ان يعلم ان التخصيص ليس معارضة اصطلاحا والا ابطل الا العام المخصوص بالكلية سواء كان بالقياس او غيره بل قصر له على البعض وان القياس ليس صالحا للمعارضة خبر الواحد وان الابطال لكنه لم يبين لعدم انه هل يصلح القياس لتخصيص خبر الواحد او لا فتامل قوله وليس لسبيله لان القياس فيه بحث لانه اذا لم يعلم التراخي يحتمل المقارنة فله حكم المعارضة لا التخصيص جملة فعلى هذا يجب في تخصيص العام بالقياس العلم بكون الاصل متاخرا موصولا بالعام والظاهر ان المجتهدين لم يقيدوا في ذلك التخصيص بهذا الشرط وايضا لا يظهر وجه ظاهر لان يقال ان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد فان المعارض في الحقيقة نص آخر الا ان يقال ان هذا النص لا يعارض ولا يقيد الحكم المخالف لخبر الواحد الا بملاحظة هذا القياس فيكون بدون هذا النوع من خبر الواحد في افادة الحكم ايضا استناد الحكم بحسب العلم الى القياس كاف لنا فان الحكم بالحقيقة في الاجماع بل النص ايضا بحسب نفس الامر بايجاب الله تعالى واما بحسب العلم فالى الادلة قوله وان لم يتقيد العام الخ متعلق بقوله شبه والا فلا يحسن كلمة ان الوصلية قوله دال على عدم دخول المستثنى الخ اي دال على عدم دخوله تحت حكم المتكلم واما دخوله تحت الحكم بحسب نفس الامر فمسكوت عنه محتمل على ما هو راي ابي حنيفة رحمه الله قوله يصلح دفعا للشبهة الخ كتب قدس سره في الحاشية المقصود الاصلي من كلام المص في هذا المقام انه لما كان كلام القوم وتقريرهم في جواب الكرخي لا يخلو عن الاشكال المذكور وقعت الشبهة المورودة من قبل الكرخي على وجه لا يرد عليه الاشكال كما سبق الى بعض الاوهام ان قول المص على ان احتمال التعليل الخ جواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم تامل واعمق النظر فانه من مزال الاقدام واعلم ان تلخيص تلك الحاشية منقول عن المص ايضا لكن لا يخفى ان الظاهر من تقرير التوضيح انه جواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم ويمكن ان يحمل هذا جوابا ثانيا عن الاشكال الاول وتقريره ان صحة التعليل وان كانت موجبة للجهالة في العام لكنها غير مقتضية للسقوط وبطلان الحجية مطلقا في زعم القوم الا انه نظر قد مر

الى ما قبل هذا الكلام فان المتبادر منه ان العام المخصوص ينبغي ان يبطل بالكلية من وجه وان لا يبطل اصلا من وجه فوقع الشك في بطلان الحجية فبالشك لا يرتفع اصل الحجية بل وضعت اليقين فاذا لم يعتبر في التخصيص بالمعلوم جهة الشبهة بالاستثناء كما هو راى الجبائي ينبغي ان يبطل حجية العام المخصوص فان جهة بقاء الحجية فيه الشبهة بالاستثناء فقط اللهم الا ان يحمل قوله على ان التعليل الخ جوابا عن الاشكال بتغيير الدليل تامل فانه يتنبيه على اقوام قوله فان قيل التخصيص الخ ابطال لان يكون بكلام المصنف رحمه الله شبهة المورد من قبل الكرخي ايضا قوله قلنا لا ان ما تيناول القياس الخ فيه ان التخصيص مجرد البيان والمبين يجوز ان يكون ادنى ما فرر قبيل السوال الا ان يقال التخصيص عندنا بيان على وجه التغيير يجب له دلالة فان العام يدل على العموم والمخصص يحيل دلالته غيرة عن العموم الى الخصوص فالمخصص وان كان يجوز ان يكون ادنى لكن لا بحيث يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا قوله بعدم تناوله شيئا من افراده الخ وذلك كما اذا قيل اقتلوا المشركين ثم قيل في الشرع ان صبيان المسلمين مطلقا لا يواخذون بالجنايات لانهم غير مكلفين فيستنبط منه قياس دال على انه لا يقتل اولاد المشركين عند صباهم قال المصنف في هذه المسئلة لم يدخل الحر في الحقيقة ان الحر يدخل في الايجاب الظاهري اللفظي لكنه خارج عن الايجاب الشرعي الحقيقي فالحر باعتبار حكم الايجاب وثمرته خارج كالاستثناء والخارج باعتبار حكم الكلام وثمرته قال المصنف والثاني ان البيع في الآخر يبيع بشرط الخ هذا الاشتراط في النظير الثاني محل بحث على ما هو المختار عند الحنفية القائلين بان الكلام مع الارادة والاستثناء موضوع لما سوى المستثنى وضعا واحدا فلا اشتراط البتة احدهما بيع الآخر تامل قوله صح في العبد عندهما لانه عدمت العلة المفسدة عند تفصيل الثمن فيما هو مال متقوم ووجود المفسد في الآخر لا يوثر في العبد الا باعتبار التبعية او باعتبار انهما كشيء واحد وهنا ليس الامر كذلك قوله وصورة البيع بالحصة الخ ظاهر هذا الكلام يدل على ان النظير الذي ذكر في المتن بصريح الاستثناء ليس فيه صورة البيع بالحصة ابتداء وقد جعله صاحب الكشف هذا النظير ما ذكره الشارح مثالين لصورة البيع بالحصة ابتداء فكان الشارح قدس سره نظر الى ان قوله بحصته من الالف متعلق بالمستثنى فلم يكن الكلام صريحا في ان البيع في الآخر بالحصة قوله وفيه نظر لان حاصل الخ فان قيل حاصل الجواب ان الجمع بينهما في الايجاب يستلزم كون قبول العقد في كل منهما مشروطا بقبول العقد في الآخر فان صح الشرط صح الايجاب وان فسد فسد لان فساد اللازم يستلزم فساد الملزوم فاندفع منه الاشتراط عند عدم صحة الايجاب بوجود عدم الاشتراط اعني الجمع بينهما في الايجاب قلنا حاصل السوال ما ذكره ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى من انه اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لا يستلزم ان لا يجوز العقد في العبد لان اشتراط العقد في العبد بقبول العقد في الحر ممنوع فهما لم يسلما ان مجرد الايجاب الظاهري مستلزم للاشتراط وليس ذلك الاشتراط بديهيا ايضا فمجرد هذا الجواب لا يندفع هذا المنع قال المصنف وبيان مناسبتهما التخصيص الخ لكن ينبغي ان يعلم ان وجه الشبه في التخصيص وهذه المسئلة ليست على طريقة واحدة تامل قال المصنف فلرعاية الشبهين انت خبير بان المشهور في رعاية الشبهين ان يكون الحكم مناسبا للشبهين من وجهين بان يثبت امر متوسط بينهما وبالجملة اذا تحقق جهة مفسدة في مسئلة لا ينبغي لاعتبار شبهة الصحة قطعا وان تعددت جهة الصحة فان الفساد يترتب على جهة الفساد وان كانت واحدة كما لا يخفى وبهذا العلم حال قوله ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط وكذا الحال في توجيه الشارح قدس سره لوجه الاختصاص قوله اعني كون محل الخيار داخلا الخ فيه انه جعل المستثنى في نظير الاستثناء داخلا في الايجاب مع ذلك حكم الفساد البيع بوجهين احدهما جعل غير المبيع شرطا لقبول البيع في الآخر فمجرد هذا الشبه بالنسخ لا يلزم صحة البيع تامل قوله ان في كل من الصور عملا بالشبهين الخ فان قيل وجه العمل بهما في الصورة الاولى ظاهر بخلاف الصور الباقية فان الفساد فيها مرتب على مجرد الشبه بالاستثناء قلنا الحكم بالفساد فيها بالنظر الى الشبهين فان الشبه بالاستثناء وان اقتضى الفساد لكن الشبه بالنسخ يقتضي الصحة فتعارضا فوقع الشك في الجواز قوله عدم ملك المشتري للمبيع قوله واما ثانيا فلان الا يحتمل الخ ويمكن ان يجاب عنه بان الاصل في هذا النوع من البيع اعني البيع بشرط الخيار الفساد اذ الخيار خلاف مقتضى القياس لهذا لا يجوز اشتراط الخيار في الزيادة على ثلثة ايام عند الامام رضي الله عنه فلا يعارض الخصم ان اصل العقود الخالية عن شرط الخيار الجواز قوله كما في بيع القن مع المدبر كان وجه طريان الجهالة ان الايجاب تتناول المدبر ايضا فاخراجه

عن البیع والملک یفضی الی الجهالة الطارئة قوله من کل وجه متعلق بقوله انعدم لا بقوله منفصل قائم قوله فبقی الایجاب فی حق الآخر الخ فیه انه ینافی ما سبق
من ان شرط الخیار یشبه الفسخ فیکون محل الخیار داخلا فی الایجاب حتی یکون مبیعا ویمکن ان یقال المراد فبقی الایجاب حکما او عادا نظرا الی انعدام
الحکم ولهذا جعل الایجاب فی محل الخیار بمنزلة العدم لا معدوما اصلا تامل قوله بخلاف المدبر مع الثمن حاصل الفرق والجواب ان المقصود من
انعقاد الایجاب بحسب الشرع اثبات حکمه وثمرته شرعا ای الملک فاذا انعدم الملک انعدم الایجاب اذ لا فائدة فی اعتباره لکن لما کان انعدام الملک
بموجب قوی اعنی النص القائم انعدم الایجاب من کل وجه کما فی شرط الخیار بخلاف ما اذا انعدم بغیره اعتبر الایجاب فی الجملة کما فی المدبر فان انعدام الحکم
ای الملک فیه لضرورة صیانة حقه فیقتصر علی محل الضرورة والکلام بعد محل تامل فان المعتبر قوة المانع عن الحکم والملک لا دخل لکونه نصا او غیره کما فی الحر
والظاهر ان التدبیر اقوی فی منع الحکم عن شرط الخیار فان الاول غیر قابل للفسخ من المتعاقدین بخلاف الاخیر قوله لا یدخل تحت الحکم فلا یدخل فی الایجاب
ایضا لما مر فی الجواب السابق من ان انعدام الحکم یوجب انعدام الایجاب قوله یدخل فی العقد والحکم جمیعا المراد بالحکم ههنا مجرد الملک من غیر ثبوت ولزوم
ولذا صح اخراج المدبر عن الایجاب اذ المطلق یجوز البیع قضاء القاضی قال المص وهی اما عام کذا فی اکثر النسخ فالظاهر ان یقال وهو اما الخ علی ما فی
بعض النسخ کما لا یخفی قال المص وهذا اما ان یتناول المجموع کالرهط والقوم وهو فی معنی الجمع فیه انه ذکر المحققون ان الجمع اذا عرف بلام الاستغراق بطل
معنی الجمعیة وصار استغراقه کاستغراق المفرد بمعنی کل فرد من افراد المفرد فالظاهر ان استغراق اسم الجمع ایضا علی هذا الوجه اذ لا دخل فی هذا
الامور لعموم الصیغة کما فی الجمع ولو سلم فالمتبادر من العبارة ان عموم الجمع واستغراقه بمعنی شمول الجمع من حیث المجموع بناء علی زعم انه المتبادر الغالب
ولیس کذلک نعم قد یجیء علی الندرة بهذا المعنی کما یقال للرجال عندی درهم ای للمجموع من حیث المجموع وبهذا التقریر یظهر ان الجمع الحقیقی ای العام
بالصیغة ایضا قد یتناول المجموع للافراد وقد یتناول لکل فرد قوله علی ما ذکره المص حیث فسر قوله فی المتن منها الجمع ای من الفاظ العام قوله والاولی الفاظ العام
وجه الاولویة ان المفهوم من عند الاطلاق من اضافة اللفظ الی شیء دلالته علیه وافادته ایاه لا کونه من جزئیاته وافراده وما ذکره المص بمنزلة قولک الفاظ
الاسم والفعل بمعنی افراده وجزئیاته کذا ذکره قدس سره فی الحاشیة لا یقال العام قد یطلق علی المعنی المستوعب للمتعدد ایضا لانا نقول هذا غیر مذکور فی
المتن تامل قوله فاذا لم یتناول کل واحد الخ اقول دخول زید فی الحکم لو لم یبق الاستغراق انما هو علی وجه الجزئیة لا الاستقلال فالاستثناء نفی الجزئیة
والظاهر ان هذا القدر من دخول المستثنی فی حکم المستثنی منه کاف فصح ایضا ان یقال یطلق وفی هذا الجمع القوم الا زیدا الا یری ان المحققین من النحاة
والاصولیین ذکروا ان معنی قولنا جاءنی القوم الا زیدا انه جاءنی القوم المخرج منهم زید واما قولنا العشرة زوج الا واحدا فلم یصح لخصوصیة المثال
تامل قوله والثالث ان تعلق الحکم ولقائل ان یقول الحکم فی قولنا کل فرد واحد شخصی من الانسان کذا مشروط بالانفراد فلیس من القسمین الاولین
وذلک ظاهر وکذا من الثالث اذ الظاهر من التناول علی سبیل البدل ان لا یقصد الحکم فی زمان واحد علی فردین وههنا الحکم فی زمان واحد
یصدق بالنظر الی الافراد الکثیرة بشرط الانفراد ویمکن ان یقال المراد من التناول علی البدل ان لا یراد فردان متحققان معا وان صدق الحکم بالنسبة
الی کل فرد علی الانفراد تامل قال المص فاذا اطلقت علی عدد معین الخ لا یخفی ان الاصوب ترکه وابداله فانه اذا اطلقت علی عدد معین لا ینافی
العموم فانه یدل علی افراد ذلک لو لا غایة الامر بانه وقع علی هذا العدد قال المص فالجمع داخل فی معناه الخ انت خبیر بان المناسب ان یذکر هذا البحث
فیما سیاتی اعنی مباحث الجمع المعرف باللام قوله ان الموضوع للعموم هو مجموع الخ اقول المشهور عند اهل العربیة ان اللام موضوعة للاشارة
والتعیین لا غیر ولیست صیغة الجمع فقط للعموم اصلا عند المحققین الا ان الاصولیین ذکروا ان الجمع المعرف باللام موضوع للاستغراق فکانهم
اعتبروا اوضعا آخر للمجموع او لمجرد الاسم المقترن باللام تامل قوله بل یصیر مشترکا الظاهر الاشتراک لان اللفظ الموضوع متحد بالذات قوله
انه نوعی فکیف الخ کان المناسب ان یقال انه نوعی مقترن بقرینة اللام فکیف الخ لانه سبق ان اللفظ قد یکون باعتبار الوضع النوعی
مجازا کما فی المجازات المقترنة بالقرائن الصادقة والمعینة وقد یکون حقیقة بان یکون نفس تعیین الوضع کافیا فی فهم المعنی ثم الظاهر ان المعرف

باللام من القسم الاول تامل **قوله** على كل جمع او كل فرد المناسب ان يزاد او على المجموع لانه المختار عند المص على ماسبق ثم انه سياق ان الحكم في الجمع المعرف
باللام على كل فرد كما في المفرد المعرف وقد ذكر قدس سره في كثير من مصنفاته انه الشائع عند الاصوليين والمفسرين وارباب العربية لكنه ذهب
صاحب المفتاح الى انه بمعنى كل جماعة **قوله** وانه للافراد المحققة الخ الظاهر انه لمطلق الافراد لانه يختلف الكلام باعتبار الاحكام فتارة
يجعل القضية خارجية وتارة حقيقية ولاقائل للتجوز ولاضرورة اليه **قوله** وان مدلول الاستغراق الحقيقي الخ الظاهر القسم الاول لانه المتبادر عند
الاطلاق بخلاف الثاني فانه محتاج الى القرينة قال المص لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض الخ اعلم ان ابنية الجمع هل يصح اطلاقها على الاثنين فيه مذاهب
احدها لايصح وثانيها يصح حقيقة وثالثها يصح مجازا ورابعها يصح فيصح الواحد ايضا والظاهر ان كلام المص مبني على المذهب الثاني كما هو المفهوم من الكشف
الكبير ايضا ثم ان المتبادر من عبارة المص ان الاخوة في الآية مستعملة في الاثنين فقط وهذا بعيد جدا ولذا اوله الشارح قدس سره بان المراد انها مستعملة
فيما فوق الواحد حتى يكون الاثنان اقل افراده لكن الجواب بان اهل اللغة مطبقون على اختلاف الصيغ لايرد كلام الخصم فان الاختلاف متحقق فيما
اذا كان للاثنين صيغة خاصة ولما فوقهما صيغة اخرى الا ان الظاهر ان يكون لكل منهما صيغة خاصة والا لكان الجمع مثنى والمثنى للواحد ايضا تامل **قوله**
اذ ما جعل الله لرجل الانسب لذاته اولامرأة اذ الخطاب في الآية للنساء وكانه قدس سره قصد الاقتباس **قوله** باجماع اهل العربية ذكر في الكشاف
ان الاخوة يفيد معنى الجمعية المطلقة وان كانت باثنين ثم قال المص قدس سره وهذا مما ذكره المصنف في مواضع من هذا الكتاب لكنه بخلاف ما صرح به
في مواضع من كتبه ان مدلول الجمع مافوق الاثنين فوجه التوفيق حمل ذلك على الحقيقة وهذا على التجوز وقال السيد الشريف في خطبة الكشاف ان اقل
الجمع عند المص اثنان فتامل **قوله** ولانه يصح جاءني زيد عطف على قوله لان اسماء الاعداد الخ وفيه ان الجمع بحرف كالجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع
وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها فيجوز ان يكون صحة قولنا جاءني زيد وعمرو العالمان وعدم صحة العالمون لرعاية الصورة
قال المص ولانزاع في الارث والوصية الظاهر من سوق كلامه ان الجمع في الارث والوصية حقيقة في الاثنين اتفاقا كما اتفقوا في مثل فعلنا وهذا بعيد
جدا لانه يلزم ان يكون الجمع في غير الارث والوصية حقيقة فيما فوق الاثنين وفي بابهما حقيقة فيما فوق الواحد ولذا اوله الشارح قدس سره بما اجاب
بما اجاب **قوله** اما عن الاول فلانه لانزاع الخ الظاهر من اول الكلام ان الجواب باختيار ان الصيغة في الارث والوصية مستعملة على طريق التجوز
في الاثنين وما فوقهما وفيه ان عبارة المص آبية عنه كما لايخفى والمتبادر من آخر الكلام ان الجواب باختيار ان الاثنين مما لم يدخل في مدلول الكلام الا انه
ثبت بالدليل انهما في حكم الجمع **قوله** حكم الاخوات في استحقاق الثلثين الخ فان قيل لم يفهم من آية ان للاخوات الثلثين فان قوله تعالى فان كن نساء الخ
لدفع الوهم كما سياتي ولم يظهر آية اخرى لبيان هذا الحكم قلنا نعم لكن الاجماع وقع على ان فرض الارث مطلقا لم يزد على الثلثين فاذا كان للاختين
الثلثان كان هذا النصيب للاخوات ايضا فانه لايتصور ان ينقص نصيبهما عن نصيبهما والاولى ان يقال مجموع قوله تعالى فان كانتا اثنتين الخ وقوله تعالى
فان كن نساء فوق اثنتين الخ لبيان ان نصيب الاختين والاخوات والبنتين والبنات الثلثان لكن بالنظر الى البعض بطريق الاشارة والى البعض بالنص
فليفهم **قوله** ايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة الخ لايقال فيه دور لان معرفة حظ الابن بمقايسة حظ البنتين فكيف يعلم نصيبهما من نصيب الابن
لانا نقول لايتوقف معرفة كون حظ البنتين او الاثنتين على التعيين من معرفة كون حظ الذكر مثل حظ الانثيين على الاطلاق وبيان ذلك انه لما كان للابن
مع الانثيين مثل حظهما كان لمع الواحدة مثلا ضعف حظها ضرورة ان حظ الانثيين ضعف حظ الواحدة لعدم التفاوت واذا كان لها سهم فله
سهمان وهو معنى الثلثين **قوله** فان قلت بسبب انه يعلم ان حظ البنتين الثلثان مع الابن لكن من اين يعلم الخ هكذا في اصل النسخ وفيه اشكال اذ ليس
لهما مع الابن الثلثان بل الربعان في بعض النسخ بسبب انه يعلم انه حظ البنتين مع الابن مثل حظ لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن فيه
ان الظاهر ان ذلك اشارة الى الحظ المذكور في السؤال لا المذكور قبله اعني الثلثين ولاشك ان حظ البنتين بدون الابن ليس مثل حظ معها
ويمكن ان يقال ذكر قدس سره في شرح الكشاف المراد بكون حظ الابن مثل حظ البنتين ان يكون كل من الحظين **قوله** سهمين من التقسيم سواء كانا

بالنسبة الى جميع التصحيح او المال نصفا كما في الابن والبنتين واحدهم او اقل كما اذا كان معهم وارث آخر فعلى هذا البحث ان حظ البنتين عند الانفراد اعني الثلثين مثل حظهما مع الابن فان كلا منهما سهمان تامل **قوله** لا يكون من الشخص الا واحدا انما قيد بذلك ليقع في حيز الاتفاق فان الكوفيين اشترطوا التعبير عن المثنى بلفظ الجمع المضاف الى الاثنين ان يكون ذلك العضو واحدا للالتباس لكن البصريين جوزوا ذلك سواء كان العضو متعددا او متحدا واستدلوا بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما ورد بان المراد بالايدي الايمان **قوله** وقد يجاب بان المراد الخ فعلى هذا اسناد صغت اي مالت الى قلوبكما من قبيل جد جده من قبيل الاسناد المجازي الى المصدر **قوله** ولا في نحو صغت قلوبكما الاتفاق في ذلك الطريق الحقيقة يحمل خفاء الا يرى انه ذكر محقق الرضي انما اختير الجمع في ذلك لمناسبة التثنية في انه ضم مفرد الى شيء آخر ولذلك قال بعض الاصوليين ان المثنى جمع **قوله** فعلى هذا لا حاجة الخ اي على تقدير صحة كلام ابن الحاجب لا احتياج الى اعتذار المص فلا يرد ان فخر الاسلام ذهب على ان فعلنا مختص بالجمع حقيقة فيكون فعلنا محل النزاع لغة فان كلام المص يمكن ان يحمل على ان فعلنا ليس في محل النزاع فيكون كلامه موافقا لمذهب ابن الحاجب **قوله** على الاشتراك اللفظي والظاهر انه على تقدير الاشتراك المعنوي ان لا يستعمل اللفظ في ما وضع له اللفظ اصلا اعني المفهوم العام والصواب ان يختير الموضوع له كلا من الجزئيات باعتبار ملاحظة امر العام من غير الاشتراك اصلا كما حقق في الرسالة العضدية **قوله** والعد من ذلك وجه الابعدية انه اثبات اللغة بالترجيح وانه خلاف ما صرح به ائمة اللغة فان فعلنا اخبار عن فعل المتكلم وغيره ومقتضاه انه صدر عن المتكلم وغيره ولا دلالة فيه على ان غير المتكلم متكلم بهذا الكلام اصلا قال المص الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب المفهوم من الكشف الكبير ان في الحديث تنبيها بطريق المبالغة عن اختيار السفر للواحد والاثنين اذ ذلك حال تقريحه فالمسافر الواحد والمسافران كالشياطين في التمرد عن العمل بمقتضى النهي ويظن ان الشيطان يمكن حمل نونه زائدة فيكون فعلانا من شاط زيد اي ذهب دمه هدرا فالمراد ان من سافر بدون الجماعة فهالك هدرا الا يرى ان آخر الحديث يلايم هذا المعنى دون الاول قال المص كالرجل معا في معناه لو مثل واشار الى تخصيص من وما لكان اعم واحسن **قوله** لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الخ وقد فسروه بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاق عليه الا فيما علم عدد افراد العام كذا ذكره في شرح الشرح اذ لا نزاع في امتناعه عند الجمهور والا فقد قال البعض بانه لا يجوز مجازا ايضا كما سبق **قوله** على التخصيص اي بالمعنى المتعارف المقصود هنا والا فقد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما **قوله** عددا لا غيا عرفا فان قيل فلك على الاطلاق ممنوع فانه يجوز ان يشار الى كون الواحد في العلم والخطر بمنزلة الكل كما قيل رب واحد يعدل الفا قلنا الكلام على تجويز التخصيص في غير الجمع الى الواحد نظرا الى ان اللفظ لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما وضع المفرد **قوله** في الصحة لغة فيه انه سيأتي ان لفظ الكل والجمع لا يقبلان التخصيص بمعنى انهما لا يبقيان خاصين في الصحة لغة في امثال تلك المباحث انما تعرف بالاستعمال اللهم الا ان يراد انهما لا يبقيان كذلك بحسب العرف **قوله** وتنبيه على ان قصر العام فان قيل لقيت الرجال في معنى لقيت كل رجل عالم فذكره المحققون وقد جوز التخصيص بالمستقل في كل حال فيجوز في الرجال ايضا فلا حاجة الى التقييد بالمستقل قلنا ما مر بحسب الصحة اللغوية والكلام هنا في الصحة بحسب العرف وتلك في التخصيص بغير المستقل فقط من الرجال على مذهب المص بمعنى مجموع الافراد كما سبق **قوله** يعني انه اسم الخ لا يخفى انه ان كان اسم الجنس موضوعا للماهية فالطائفة على هذا التفسير من اقسام اسم الجنس المفرد لا في حكمه نعم ان جعل موضوعا للفرد فيهما فرق في الجملة **قوله** المعرف باللام قد يكون الظاهر ان ما ذكره بعيد بناء على ان اللام للتعريف الخ يعني عن ذلك كان هذا التقسيم الى الاقسام الاربعة كما هو المشهور عند القوم وما سيأتي تقسيم الى القسمين كما هو التحقيق عند المحققين **قوله** حصة غير معينة الا فردا كما لا يخفى **قوله** واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بشرط ان لا يعتبر الوجود الخارجي كما في مثل الانسان نوع وقد يكون لا بشرط شيء كما في مثل الحمد لله والرجل خير من المرأة **قوله** وقد يكون بحيث يقتصر اليه وح الخ يمكن ان يراد الجنس بشرط الوجود ولكن اعم من العهد الذهني والاستغراق كما في القضايا **قوله** او لا وهو الاستغراق احتراز عن ترجيح الخ انت خبير بانه قد يكون قرينة الاستغراق صريحة مثل الاستثناء والتاكيد بكل فليس الاستغراق للاحتراز عن الترجيح وايضا اللفظ في المقام الاستدلالي محمول على العهد الذهني وان لم يوجد قرينة البعضية اذا لم يتحقق ما يؤيد الاستغراق **قوله** من فرد الخ

الحقیقة لایقال قد جعل تعریف الحقیقة مقابلا للعهد الذهنی والاستغراق فکیف کانا من فروعه لانا نقول المقابلة باعتبار المراد والقرائن والا فالمستعمل فیه

فی العهد الذهنی والاستغراق الحقیقة بدون اعتبار القرینة کما حقق فی شرح التلخیص قوله اللام لتعریف العهد والحقیقة اقول لما کان اللام لتعریف الاشارة

الی مدلول ما دخل علیه فاسم الجنس ان کان موضوعا للفرد کما ذهب الیه کثیر من النحاة فاللام لتعریف العهد الذهنی حقیقة لا غیر وان کان موضوعا للماهیة

من حیث هی فاللام لتعریف الجنس ثم ان تقدم الذکر فی العهد الخارجی من انواع القرائن فلا فرق بینه وبین العهد الذهنی فی الاحتیاج الی القرینة فجعل

اللام لتعریف احدهما حقیقة دون الآخر تحکم محض وقد جعل السید الشریف الاسم المعرف فی العهد الخارجی موضوعا بازاء الخصوصیات علی طریقة الوضع

العام ففیه تلثة اوضاع وضع اللام بازاء التعریف ووضع للاسم ووضع للمجموع بازاء الافراد المعینة وانت خبیر بان خلافه حاجة فی العهد الذهنی الیه ثم

ان الوضع فی مثله من قبیل الوضع النوعی الواقع فی المجاز المحتاج الی القرینة فلا یکون اللفظ حقیقة باعتباره فصمة الانصاف خیر الاوصاف قوله

لانه حقیقة التعیین الخ فیه ان المعرف بلام الحقیقة قد یکون فرد الجنس فیجوز ان یجعل اللام فی الجنس للعهد الخارجی اذا ذکر سابقا هذا الفرد المعرف فی المعرف

بلام الحقیقة الا ان یقال الکلام بالنظر الی بعض افراد العهد الخارجی اعنی الفرد المحسوس المشخص لکن التحقیق ان القول بالتفاوت فی التعیین المدلول باللام محل

تامل قوله ان الحکم علی نفس الحقیقة الخ الظاهر ان ذلک الدلیل یقتضی تقدیم الاستغراق علی العهد الخارجی ایضا قوله موقوف علی وجود قرینة الخ

هذا جار فی العهد الخارجی لانه ایضا موقوف علی القرینة اعنی تقدیم الذکر قوله هو المفهوم من الاطلاق هذا فی الخطابیات مسلم واما اذا کان المقام

استدلالیا فالمتبادر العهد الذهنی اعلم انه ذکر فی الکشف الکبیر ان اللام لتعریف المعهود ای الذی عرف وعهد بالذکر او بغیره من الاسباب

والا فلتعریف الحقیقة مع قطع النظر عن العوارض وهی بمنزلة المعهود لحضورها فی الذهن ثم الحقیقة لما کانت صالحة للوحدة والکثرة کانت اللام

للاستغراق وغیره بحسب اقتضاء المقام سواء کان الاسم مفردا او جمعا مثال الاول ان الانسان لفی خسر والثانی اخاف ان یاکله الذئب

فتامل قوله اعنی الایجاب هذا فی الایجاب معنی لفرض القطع غیر مسلم قوله منقوض بتعریف الماهیة یعنی ما ذکره المص یقتضی ان یکون

تعریف الماهیة ایضا مقدما علی الاستغراق وفیه بحث لان المراد بتیقن البعض تیقنه فی الحکم فانه لو کان الحکم علی الکل کان علی

البعض ولو کان علی البعض فالامر ظاهر والتیقن فی الماهیة باعتبار الوجود فقط الجواز ان یحکم علی فرد بخصوصه حکم لا یصح اجراؤه فی

الماهیة من حیث هی ویمکن ان یجاب عنه بان المعهود الذهنی المتعارف داخل فی تعریف الماهیة علی زعم المص کما سیاتی او بان تعریف

الماهیة غیر مقید بالوجود فی ضمن الفرد ولا بعد فی الفرد الا یری انهم جعلوا احد جنس الحمد مشاربا بالاستغراق قوله بتعریف العهد الذهنی

المتعارف قوله ولهذا صرحوا بان المعهود الخ اعلم انه ذکر قدس سره فی شرح المفتاح ان المعرف بلام الجنس والحقیقة ایضا فی المعنی کالنکرة

والتحقیق ان اسم الجنس المجرد عن اللام ان کان موضوعا للماهیة من حیث هی فالمعرف بلام الحقیقة کالنکرة وان کان موضوعا للفرد فالمعهود الذهنی

فی حکمهما بحسب المعنی قوله فلیت شعری الخ هذا علی المشهور عند الجمهور والا فالعهد الذهنی عند المص ما کان معلوما عند المتکلم والمخاطب بوجه

ما من الوجوه من غیر تقدم الذکر والیه اشار قدس سره فی بحث المفرد المعرف باللام قوله الاول ان المستثنی منه فی مثل هذه الصورة

الخ فیه انه لا یتبادر هذه الصیغة من العبارة ولا یلاحظ ایضا فی صحة الاستثناء به تامل لا یقال یبقی امر آخر

ایضا وهو انه لا یثبت ان الجمع المعرف باللام عام بالصیغة والمفهوم الحقیقی اذ یجوز ان یکون الاستثناء فیه ایضا باعتبار

المفهوم اللازم لانا نقول کون الاستثناء فیه لا باعتبار اللازم امر مسلم قوله وهو جمع مضاف الی المعرفة کان

ذلک علی وجه التمثیل فانه یجوز ان یعتبر مثل کل عضو منه لصحة الاستثناء قوله الثالث ان المراد الخ

لا یخفی ان هذا الجواب لا یلائم لما اختاره الشارح قدس سره فی تعریف العام من ان المعتبر فیه استغراقه

لما یصلح للصریح الکلی لجزئیاته او الکل لاجزائه کالرجال والمسلمین تامل قوله لا یقال فالمستثنی فی مثل ما جاءنی الرجال الخ فقد وجد قوله فانه

ينوي العموم اعلم انه لا يصح نية فوق الواحد ما دون الكل لانه عدد محض ليس فيه شائبة الفردية المعتبرة في الجمع المعرف باللام كذا ذكره في شرح تلخيص
الجامع لكن المحقق الرضي ذكر في بحث الاضافة ان اطلاق اسم الجنس على المثنى شائع قال قوله ح جميع النساء متصور اي عقلا وان كان غير ممكن عادة
وعرفا فلا تنافي بين المتن والشرح فما ذكره المص تعليل لعدم كون اللام للاستغراق في كلام الله تعالى وما ذكره الشارح قدس سره تعليل لانعقاد اليمين
في الجملة لعد البيان والنية فليتامل قوله فصار كانه نوى المجاز اعلم انه لا يصدق فصار في نية المعنى المجازي اذ كان فيه تخفيف كما قال انت طالق
ونوى الطلاق من الوثاق قوله اذ يصير المعنى ان كل صدقة هذا دليل على انه لا يستقيم حمل اللام على الاستغراق في جمعين اي الصدقات والفقراء وكذا
لا يستقيم لو كان الثاني مستغرقا اذ يصير المعنى ان جنس الصدقة لكل فقير وذا غير ممكن وكذا لا يستقيم لو استغرق الاول اذ لا يمكن صرف كل صدقة لفقير
واحد بقي الاستغراق العرفي ممكن تامل قوله لا يقابل المعنى ان جميع الصدقات الخ فيه ان المتعارف في انقسام الآحاد على الآحاد ان يكون لكل فرد فرد
ما لا ان يكون لكل فرد اكثر من فرد ولا شك انه يجوز شرعا ان يصرف الى فقير ما اكثر من صدقة وايضا هذا الانقسام يقتضي ان لا يصير فقير آخر وما وذلك غير ممكن
قوله فالمطلوب حاصل وهو جواز الخ لا يخفى ان كون الجمع المحلى باللام مستعملا في المعنى الجنسي ليس بحاصل ح وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز
صرف الزكوة الى فقير واحد كذا نقل من محقق الشريف اجاب عنه الاستاذ رح بان المطلوب بالذات والمقصود الاصلي حكم المسئلة اي جواز الصرف
الى فقير واحد ردا على الخصم اي الشافعي رح حيث قال بانه لا بد من صرف الزكوة الى ثلثة فقراء الا ترى انه لم يحمل المص قوله انما الصدقات للفقراء دليلا على
حمل الجمع المعرف على الجنس لما انه جعل قوله تعالى لا يحل لك النساء دليلا وبالجملة مقصود الفقهاء من تمهيد قواعد الاصول استنباط المسائل الفقهية الفرعية
قال المص ولو لم يحمل اي هذا المعنى الخ فيه انه يجوز ان يحمل على جنس الجمع كما انه يجوز ان يحمل على جنس المفرد فان اللام للاشارة والتعيين مطلقا وجنس
الجمع اقرب الى الصيغة فتدبر ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل الخ في ارادة الثلثة التي هي ادنى معنى النكرة لا بد فعلى هذا ينبغي ان لا يكون اللام في
الآيات وفي الاحاديث والمسائل للعهد الذهني لانا نقول انما جعلنا عليه لضرورة ان لا يجوز الحمل على الاستغراق والعهد الخارجي والجنس وههنا المناسب
الجنس كذا ذكر في شرح تلخيص الجامع وانت خبير بان ذلك مبني على ان لا يكون الاسم المفيد لجنس المفرد في معنى النكرة لكنه قدس سره اختار في شرح المفتاح
ان المعرف بلام الجنس في المعنى كالنكرة وايضا ذكروا انه اذا قالت امراته ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها الثلثة مع انه يمكن الحمل على جنس الدراهم
قوله لا شك ان حمل الجمع اقول سلمنا ان حمل الجمع على استغراق افراد الجمع او على الافراد من حيث المجموع اي جميعها حقيقة لكن لا نم ان حمله على استغراق
افراد المفرد كما اختاره الشارح ره حقيقة وقد حكموا بان قوله تعالى لا تدركه الابصار ليس للجنس لم لا يكون حقيقة اي الاستغراق بمعنى لا تدركه كل بصر تامل قوله
لزمها ثلثة دراهم لان قولها ما في يدي عام يتناول الدراهم وغيرها من الدراهم بان رفعي الجمع ههنا معنى الافراد والاشارة لاختصاصه بما يحويه يدها وفي مثله لا يبطل معنى
الجمعية والحكم ان يكون الاقصى للجمع او في الجمع المتفق عليه ثلثة اقول هذا خلاصة كلامهم في هذا المقام ولا يخفى ان هذا العهد غير المعهود في العهد الخارجي وليس المعرف
بلام حقيقة في العهد الذهني اللهم الا ان يقال هذا ذلك عند الاصوليين كما مر في الاستغراق ايضا تامل قوله يقع على العشرة عنده الخ اما حجة ابي يوسف رح ومحمد
رح ان السبعة معهودة في عدد الايام واثنا عشر في عدد الشهور فان حساب الشهور والايام يدور عليهما فما ذكر معهود بحسب القرينة وان لم يسبق ذكر واما حجة ابي حنيفة
ان العشرة معهودة في الجمع المعرف باللام فانها اقصى ما يذكر بلفظ الجمع فانه يقال ثلثة ايام الى عشرة ثم يقال احد عشر يوما فكان تعريفا لهذا المعهود لا
يقال هذا لا يتم عند التجرد عن القرائن فقد قيل في قوله تعالى وتلك الايام نداولها انها ايام الدنيا لانا نقول ابنية اسم الجمع للعشرة وما دونها الى الثلثة
حقيقة في حالتي الابهام والتعيين ويقع على ما وراء العشرة في حالة الابهام دون التعيين فكان الصرف الى ما جمع في الحالين اولى وتعيين
العشرة لما فيها من زيادة معنى الجمع هذا ملخص تقريرهم في هذا المقام وانت خبير بما فيه من التكلف والخروج عن العهد المعهود اللهم الا على التبادر ولات
السابق قوله لا يقال كما ان الجمع المعرف الخ الظاهر انه اعتراض على منع ان الآية للسلب الكلي بل لاثبات انها اعترض لهذا السلب لا السلب
الجزئي ورفع الايجاب الكلي كما ادعاه الشارح قدس سره لتقرير مذهب اهل السنة القائلين بجواز الرؤية في الجملة وح الجواب غير موجه لانه بيان لطريق السلب

الکلی بان یجعل نفیا للجنس فالوجہ ان یقال لیس الاعتراض علی مجرد المنع لکون الآیۃ للسلب الکلی دون السلب الجزئی بل علی منع انہا للسلب الکلی دون السلب
الجزئی علی تقدیر ان یحمل الجمع علی الاستغراق ومحصل الکلام ان الجمع للاستغراق لکنہ فی الاثبات لایجاب الحکم کلیا وفی النفی العموم السلب بان
یکون العموم قید النفی لا قید المنفی لشہادۃ الامثلۃ المشتملۃ علی نفی الجموع المعرفۃ المفیدۃ للسلب الکلی بالاتفاق فلا یرد علی المعتزلۃ القائلین بنفی الرویۃ حمل
الجمع المحتمل للحقیقۃ ای الاستغراق علی المجاز ای الجنس وح الجواب بوجہ فانہ بیان لان استفادۃ عموم النفی فی تلک الامثلۃ لیست باعتبار حمل الجموع
علی الاستغراق بل علی الجنس فالمناسب فی قولہ تعالی ولا تدرکہ الابصار الحمل علی الاستغراق کما ہو الحقیقۃ لا علی الجنس لان الاصل غیر متعذر ولا دلیل علی الرجوع عنہ
قولہ وقد یجاب عن الآیۃ ای عن استدلال المعتزلۃ بتلک الآیۃ علی تقدیر حملہا علی عموم السلب **قولہ** علی ان الحمل علی القدر الخ من تقدیرہ ان القائل بالاستغراق
اراد بما دون الکل فی الاستدلال الثالث المعنی الکلی المشترک بین الکل وسائر مراتب الجمع وہو خلاف الظ لکنہ محتمل ویمکن ان یقال المراد بما دون الکل سائر مراتب
الجمع وملخص الرد فی الجواب ح ان الاستدلال لا یدفع الحمل علی القدر المشترک فانہ لا اجمال فیہ بل مجرد الابہام لما الفرق بین الاجمال والابہام ان الاول لا یمکن فہم والمہ
الابیان والمجمل بخلاف الابہام فان مجردہ دون خفاء یزول بالقرائن الحالیۃ والمقالیۃ **قولہ** وما ذکر من الجمع الخ ویمکن ان یقال ارید انہ موضوع بالوضع العام لکل
مرتبۃ علی حدۃ وللمجموع ایضا الا ان الوضع العام فی غیر شائع عند القوم **قولہ** بہ ای فی المثال الاول الخ ان المتبادر فی الثانی یحمل علی التعلیق بالمشتق وذلک دلیل
العموم کما سیأتی فی اللغۃ الا ان یقال التعلیق امر معنوی والمراد بالدلیل اللفظی **قولہ** بان ینسحب علیہا حکم النفی الخ لقد احسن قدس سرہ فی ہذا التفسیر لان القید الواقع
فی الکلام قد یکون قید النفی وقد یکون قید المنفی وقد یکون المقصود نفی القید فقط وہو الاکثر او نفی المقید فقط او نفی القید والمقید جمیعا وفی ذلک زیادۃ بسط
لا یدانا ما فی حواشینا علی المطول **قولہ** ضرورۃ انتفاء الخ اقول ہذا ہو المشہور بین الجمہور لکن وجہہ خفی فان الموجبۃ والسالبۃ الجزئیتین یصدقان
کان یقال بعض الانسان کاتب وبعض الانسان لیس بکاتب مع ان ذلک البیان لیس بظاہر علی رأی من جعل اہم **قولہ** الجعل موضوعا بازاء الماہیۃ
دون الفرد المنتشر بل نقول لنفی الجنس ایضا لیس بمعنی الاستغراق لانہ اذا انتفی فرد ما انتفی الجنس فی ضمنہ نعم المتبادر فی العرف من نفی النکرۃ الاستغراق ویمکن
ان یقال ہدف بنی الکلام علی نفی الجنس علی الاطلاق او فرد ما مطلقا بلا تقیید فی ضمن معین والا عدم التناقض بین الموجبۃ والسالبۃ فلا احتمال ان یعتبر
النفی لا علی الاطلاق ثم الفرق بین لا رجل بدون التنوین ولا رجل بالتنوین یتضح من الزائدۃ والاستغراق تامل **قولہ** فلو لم یکن صدر الکلام الخ
فیہ بحث لان ہذا التقریر لا یلائم لما تقرر عند الحنفیۃ رحمہم اللہ من ان الاستثناء من النفی لیس اثباتا للحکم فی المستثنی کما ذہب الیہ الشافعیۃ رحمہم اللہ بل
حکم المستثنی مسکوت عنہ فی الکلام لکن ہذا البحث مع اجوبتہ مذکور فی بحث الاستثناء من ہذا الکتاب **قولہ** لزم استثناء الشیء من نفسہ اعلم انہ
جاز الاستثناء فیما اذا کان المستثنی اخص مفہوما من المستثنی منہ وان کانا متساویین فی الوجود نص علیہ المصنف رح فی بحث الاستثناء ولا شک انہ یعتبر فی
لفظ اللہ وجوب الوجود فلیتامل **قولہ** بدل من اسم لا لکونہ مبتدأ فی الاصل وعبارۃ الجمہور ان مرفوع المحل ہو الاسم مع الحرف والبدل فی مثل ہذا وان کان
ہو المختار لکن صار فی ہذہ الکلمۃ بمنزلۃ الواجب حتی یکاد لا یستعمل الا الا باہ والسر فیہ ان البدل اوفی بتادیۃ المقصود اعنی التوحید واثبات الالوہیۃ
لہ ونفیہا عما سواہ لا یقال النسبۃ الی المبدل منہ بالنفی والبدل لیس داخلا فیہ فضلا ان یکون مقصودا لانا نقول ہو مقصود وبہا الانتفاء فرض وہو
بمعنی الاثبات کما فی ما جاءنی احد الا زید فلیتدبر کذا ذکرہ فی شرح تلخیص الجامع وکانہ قدس سرہ امر بالتدبیر لان القول بانہ بدل
من المحل لا یحتاج الی النفی اذ النسبۃ المحلیۃ ہی الابتداء لکن کلمۃ الا محتاجۃ الی اعتبار النفی واعلم انہ ذکر صاحب الکشف
فی بعض رسائلہ انہ قد یزاد بعض الحروف لافادۃ الزوائد علی اصل المعنی کزیادۃ من الاستغراقیۃ للتاکید فیمکن ان یکون اصل
الکلام ہنا اللہ الہ فزید کلمۃ لا والا لافادۃ اثبات الالہیۃ تعالی ونفیہا عما سواہ لکنہ قدم الخبر فاذا لا الہ فی موضع الخبر والا اللہ فی
موضع المبتدأ لان الاصل فی موضع المبتدأ التعریف فی الخبر التنکیر فہذا القول کلام تام بنفسہ غیر محتاج الی تقدیر الخبر
وفی ہذہ المسئلۃ زیادۃ بحث ذکرناہا فی تلک الرسالۃ **قولہ** لان ہذا رد لخطاء المشرکین الخ وذلک لان معظم الکفار قد اشرکوا

تشبيه النفي واثباته تعالى اشارة لكنه بقي ان هذه كلمة التوحيد على الاطلاق فلو كان احد مع الاشراك يجوز الاله آخر ايضا ينبغي ان لا يحكم باسلامه بمجرد هذه الكلمة تامل قوله ولان القرينة يمكن ان يمنع قوله ولان التوحيد فيه ان المقصود حاصل بابلغ وجه فانه اذا انتفى امكان الغير ينتفي وجوده بالطريق الاولى واشير الى وجوده تعالى بانه ذكر بلفظ العلم الدال على الموجود المعين والجواب ان المقصود انه لم يكن صريح العبارة مفيدة لوجوده تعالى فان الاستثناء صريح لاثبات امكانه تعالى فقط قوله ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله هكذا في كثير من النسخ لكنه ضرب قدس سره الخط على ذلك ولقد احسن في ذلك هذا الضرب لانه منقوض بما ورد في الحديث الماثور من قوله ولا اله غيرك مع ان الاستثناء المفرغ لا يكون فيما ذكر المستثنى منه قال المصنف رح وكذا النكرة الموصوفة الخ لا يخفى ان النكرة من اقسام الخاص على ما سبق من تحقيق تعريفه الا ان يقال بوضعها للعموم ايضا عند اقتران الوصف والاظهر ان عمومها ليس بالوضع ولا بالاستعمال فيه بل بمجرد الافادة على وجه الالتزام الابري انه ليس عموم النكرة الموصوفة على الاطراد وان كانت الصفة عامة لكن ظاهر الكلام يشعر بان الاقسام للعام الحقيقي قوله بخلاف ما اذا حلف الخ فان قيل هذا الوصف ايضا عام على سبيل البدل وقد سبق ان العام متناول لها اشتمل بهذا الطريق ايضا فهذه النكرة الموصوفة عامة قلنا من قال بعموم النكرة الموصوفة قال بعمومها على وجه الشمول دون البدل فالكلام في عمومها على هذا الوجه فلهذا خصص قدس سره الصفة بالصفة الغير المختصة لفرد واحد قوله للقطع بان هذا الحكم الخ فان قيل القطع باعتبار التعليق بالمشتق فيؤل الى الدليل الثاني على عموم النكرة الموصوفة قلنا القطع باعتبار ان الايمان مامور به مفض الى النجاة الابدية سواء وقع التعليق اولا وسواء كان التعليق مشعرا بالعلية او لا فلا يلاحظ امر التعليق كما لا يلاحظ في التعليق كون الوصف خيرا مامورا به قوله وقد يقال في بيان الخ انت خبير بانه ينبغي ان لا يكون المستثنى عاما لعدم وروده في موضع النفي بل في موضع الاثبات لانتقاض النفي الابري ان النكرة في موضع الشرط المنفي للايجاب الجزئي لكونه على نقيض نفي الشرط على ما سبق قوله ولا يخفى ان هذا البيان بمجرد ان الاستثناء يوخذ حكمه من صدر الكلام وان النكرة عامة لوقوعها في سياق النفي فلا يرد عليه قدس سره ان الفرق ظاهرا والنكرة دالة على الوحدة فيقدر صدر الكلام في قولنا لا اجالس الا رجلا هكذا لا اجالس رجلا واحدا ولا رجلين ولا رجالا فيكون الكلام مفيدا للعموم قوله وتحقيق ذلك ان الخ وفيه ان الوصف ايضا يدل على الجنس والوحدة كما ان النكرة الغير الموصوفة تدل عليهما فان العالم يدل على اعتبار العلم مع الذات فاذا نكر اعتبر الوحدة على ما هو الظاهر وكذا النكرة الغير الموصوفة يفيد اعتبار الجنس مع الوحدة فان المستفاد من رجل واحد مما يتصف بالرجولية بعائدة الوصف الاشارة الى اجتماع الجنسين فرجل قيد دل الواحد الجاهل بخلاف قولنا رجل عالم فيحتاج العموم الى قرينة اخرى حالية او مقالية تامل قوله وان لم يكن عاما فانه يقال للعشرة انها عام باعتبار احادها فاذا قصر بالاستثناء على خمسة يقال انها مخصصة وكذلك اذا قيل جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون على تقدير العهد الخارجي عاما والاستثناء تخصيصا قوله لانها موضوعة للفرد هذا الا ان تحمل النكرة في الانتشار الحقيقة الا ان يجعل كونها للمطلق مجاز الا حقيقة قوله ولا يخفى ان النكرة الخ يمكن الدفع بان النكرة المصدرة بكل ما سياتي حكمها في المتن فذلك بمنزلة الاستثناء والنكرة في غير المواضع الثلثة خاصة في الاكثر عمومها قليل بل ذكر بعضهم ان النكرة في مثل تمرة خير من جرادة للعموم مجاز الا حقيقة قوله ولقائل ان يقول الا نسلم الخ ومما يؤيد ذلك ان صاحب الكشف قال الافرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصول قوله فكان المراد ان ذلك ليس بلازم الخ اقول انه يمكن ادعاء ذلك في النكرة الواقعة في الخبر ايضا ونعم فيما عبر بمسموع بلا وبيل قوله فان جعل مستغرقا فالنكرة الخ اجيب عنه بان العبارة في دخول الاعتراضية للعموم على سبيل البدل وذلك لان معناها بالفارسية هر كسي كه در آيد اول بخلاف النكرة فان معناه.

وهذا القول الظاهر لا تعرض في كثير من الالفاظ العامة للعموم صريحا كما في النكرة المنفية والنكرة الموصوفة مع انه يمكن ان يقال الى من معنى الذي بلا تعرض للعموم صريحا قوله الطرق التعريف من اللام لو اللام فيه بحث لانه يجوز ان يكون الطريق الموصول بالعهد ايضا قال صاحب الكشاف في سورة الم البقرة ان المعرف بلام العهد بمنزلة تكرار العلم قوله كالذي انا اي كالذي كذ

اي كانوا عليه ويجوز ان يكون الذي عبارة عن القوم والافراد باعتبار لفظ القوم وعلى الجملة محصل المعنى عفونا من جرم بني ذهل واعرضنا عنهم لعل الايام ادبتهم وردتنا حوالهم في المحبة والوداد كاحوالهم فيما مضى **قوله** واما ثالثا فلان الخ لا يقال ما ذكره الشارح قدس سره بقوله واعلم ان المراد بدفع هذا الاعتراض الثالث عن صاحب الكشف كما يدفع عن المص رح لانا نقول استدلال صاحب الكشف ظاهر في ادعائه الكلية والدوام لا الاكثرية **قوله** ولما كا عبارة المتن يحتمل عكس ذلك الخ بل يحتمل كلام الكشف من ان المعادة في الصورتين حكمها حكم النكرة المعادة معرفة اعني الصورة الاخيرة للنكرة قال المص والاصح ان هذا تاكيد فقد اشار صاحب الكشف الى دفع ذلك بان الاستيناف وعدم التاكيد ابلغ واولى وايض فقد اشار الى ان الآية مذكورة مرة واحدة بلا تكرار في مصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فكانه فهم تكرار اليسر من حمل التنكير على التفخيم النوعي فيكون متحققا في الدنيا والآخرة واعلم ان صريح كلام الكشف وظاهر تقرير المصنف هنا على المناقشة في كلام ابن عباس رضي الله عنه مع ثبوت الرواية ولا يخفى ان قول الصحابي الفقيه حجة سيما مع تاييد الرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** او الجنس اي الذي يعرفه كل احد لا يخفى انه حمل الجنس على الماهية فلا دلالة في الكلام على الاتحاد لعسر على ما يفهم من تقرير الكشاف تامل قال المص ونظير المعرفة التي الخ وينبغي ان يعلم ان مثال اعادة المعرفة نكرة مذكور في الكشف وفي القران مثل رفع بعضكم فوق بعض فكانه اراد ان حكمها الفقهي غير مذكور كما في اعادة النكرة نكرة والمعرفة معرفة في صورة الاقرار فيكون قوله لا رواية بيانا لعدم الذكر فيرد عليه ان اعادة النكرة معرفة ايضا كذلك على ما فهم من التلويح مع ان ذلك المعنى غير متبادر من العبارة **قوله** يعني لو اداراه كالخ لا يخفى ان المتبادر من تقرير المص والشرح ان تقييد الالف المقرب بالصك يوجب تعريفه ولا شك ان ذلك ممكن مع التنكير كما كان يقر بالف مكتوب في هذا الصك تامل **قوله** بالزيادة في الشهود الخ هذا الايلاء ثم الرواية الاخيرة عن ابي حنيفة رحمه الله ابن اشتراط عدم المغايرة **قوله** معرفة بحسب اللفظ كما يكون المعرف باللام للعهد الذهني وانما ذكر اي في مقابلة النكرة الموصوفة باعتبار ان ايا قد يصير معرفة بحسب اللفظ وان كانت نكرة معنى قطعا **قوله** والاظهر ان عمومها بحسب الوضع الخ يشكل بمثل قولنا اي عبيدي ضربته اللهم الا ان يقال تخلف عنه الوضع بحسب العرف **قوله** مستغرقا جميعا اقول يمكن ان يقوى في تلك المسئلة على قياس ما ذكر فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر ان المخاطب لما كان شجاعا مجدا في دفع الخصم بحيث يصعب ضربه لواحد احد لم يمكن ذلك فالمقصود من قوله اي عبيدي ضربك فهو حر اظهار جلادة العبيد فاذا ضرب الجميع مع المخاطب ينبغي ان لا يعتق لفوات المقصود **قوله** والله لا اقربكما الخ الفعل الاول من القرب والثاني من القربان ويحتمل ان يكون كلاهما بمعنى واحد لكن المقصود انه لا اقرب احديكما الا وما اقربكما جميعا **قوله** واجاب صاحب الكشف بان الخ عبارته هكذا الضرب صفة متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به واما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يمتنع ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب نفسه وكانه زعم ان اتصال الافعال بالاشياء بمعنى القيام بها وان تعميم الاوصاف فيها انما يكون على تقدير اتصالها بها بمعنى القيام بها بخلاف غير الاشخاص كالزمان فان الفعل متصل به بمعنى انه متعلق به تعلقا دون القيام وذلك كاف في التعميم ايض وانت خبير بما في هذين الزعمين من الاختلال **قوله** يثبت ضرورة اي ضرورة تعدي الفعل على ما في الكشف **قوله** فانه صرح به وقصد وصفه الخ جعل صاحب الكشف هذا الكلام دليلا والتلازم بين الفعل والزمان دليلا على حدة ولا يخفى ان مجرد الدليل الاول منقوض بالمفعول **قوله** اما اولا فلان الضرب معنى الخ اقول قد صرح المحقق الرضي بذلك وذكر قدس سره في شرح المقاصد انه زعم بعض القدماء من المتكلمين جواز قيام العرض الواحد بما فوق الواحد نعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافيات المتحدة في الجانبين لكن المحققين ذهبوا الى انا لا نسلم ان الواحد بالتشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد آخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع فالصواب ان يقال في جواب الكشف ان الفعل المتعدي مثل الضرب يشتمل على صفتين احديهما قائم بالفاعل والاخرى بالمفعول كل واحدة منهما متعلقة بالاخرى ولا خفاء في جواز ذلك على ما في شرح المقاصد بل نقول في جوابه ان تعلق الوصف بالموصوف كاف في التعميم وان لم يقم به كما قاله في المفعول به **قوله** واما ثانيا فلان الفعل الخ دفع للاول كلامه من ان الفعل متصل بالزمان فيصير عاما به والآخر كلام من التلازم بين الفعل والزمان **قوله** في الوجود فقط لكن مطلق الزمان جزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي المشتمل على الحدث المتصل بالزمان وكان منشأ

فلفظ ذلك ممكن ان يقال انه نعم ان مطلق الفعل سواء كان لازما او متعديا مستلزم للمفعول فيه بخلاف المفعول به فانه يحتاج المتعدي فقط اليه والجواب
ان دلالة الفعل على الزمان عقلية وضعية بخلاف المفعول به فان دلالته عليه عقلية وضعية معا قوله واثر المفعول به الخ اي اثر الضمير الذي جعل مفعولا به هنا في
ربط الفعل بمرجعه اي قوله اي عبيدي الخ في التعميم لكنه يلزم من الربط التعميم لا واسطة انه صار المرجع موصوفا بالفعل قوله ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري الخ
ويمكن ان يقال اراد صاحب الكشف بالضروري فضلة يحتاج اليها لا لاصل الكلام بل لغرض آخر قوله ايضا بخلاف الاول لقائل ان يقول يمكن التخيير في
الاول ايضا بان يجعل كل واحد من العبيد مختارا بين الضرب وتركه ويمكن ان يقال لا يكون مثل هذا الكلام للتخيير في العرف قال المص فلا يمكن من الكل الخ
اي لا يتمكن المخاطب بحسب دلالة اللفظ في العرف قوله ولا تعدد في المفعول فيه انه ينتقض بقولنا اي عبيدي ضربكم او ضرب احدا منكم لا يقال الكلام في
خصوص المثالين المذكورين في المتن لانا نقول حينئذ يندفع الاعتراض الاول الذي ذكر الشارح قدس سره فالاحسن ان يعلل عدم التخيير في الصورة الاولى
بانه لا تعيين بحسب الفاعل في الصورة الاولى والى ذلك اشار المص في بيان نظير الصورة الاولى لكنه تقتضي ان يكون قولنا اي عبيدي ضربه احد من الناس
للعموم كما في قولنا اي عبيدي ضربك والمستفاد من الفرق الاول المنقول من القوم خلاف ذلك لان انا مضروب فلا وصف وعموم لكن
صاحب الكشف ذكر في بيان الضابطة ان الفعل ان كان مسندا الى خاص لا يصلح وصفا اي فللخصوص كما في اي عبيدي ضربته وان كان مسندا الى ضمير
راجع الى اي حتى صلح وصفا له فللعموم كما في اي عبيدي ضربك قوله لكن اي للواحد انما يصح الخ فيه انه ذكر الرضي ويجوز اي الرجال
هذا واي الرجال هذان او هؤلاء لان الرجال يصح تخيرها افرادا ومثنيات وجموعا قوله ترجي من تشاء الخ حاصل الآية الخ ان تؤخر من
تشاء من نسائك ان لا تقسم لها وان تضم الى فراشك من تشاء منهن وليس اذا عزلت احداهن لم يجز لك ردها الى نفسك ذلك اي التفويض الى
مشيتك من الله تع على هذا الوجه دون الحكم الجزم ادنى اي اقرب ان تقر اعينهن ولا يحزن وانتفاء الحزن عنهن ورضائهن فانهن اذا علمن انك فعلت
ذلك بامر الله تع وان لهن الثواب عند الرضاء وان لكل واحدة الرجاء في الابتغاء بعد العزل قوله قرينة الخ اي على الاضافة والربط
لام العام الى الفاظ العموم اعني مثل كلمة من وذلك لان المشية التي هي من الامور العامة اضيفت في قوله من شاء من عبيدي اي لفظ من بخلاف
من شئت من عبيدي عتقه فانه لم يضف المشية الى من ولا الى ضميره كما يضاف الاستغفار الى ضميرهم في قوله فاذن لمن شئت منهم واستغفر لهم
انه بقي انه اذا سلم ضعف ما اشار اليه بقوله وقد يقال ان العموم هنا الخ لا يخلو هذا الكلام ايضا عن ضعف قال المص مشية الكل
مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وذلك لان نظر تلك المشية رفع القوم دفوه خشية عظيمة فانه لا اتصاف للاشخاص بالرفع اصلا بل المتصف
به نفس القوم واما نظير المثال الاول جار في القوم فان كل فرد من القوم متصف بالمجموع فيتحقق التبعيض قوله ويمكن الجواب بان فيه
ان ذلك ظاهر على تقدير ان لا يبين المخاطب المرتب ارادته ومشيته ولا يعلم ذلك بالقرائن ايضا والا فلا يرى انه يعتبر قول المخاطب في
مشية نفس العتق هكذا في الترتيب قوله وهنا نظر وهو ان البعضية الخ نقل عنه قدس سره في الحاشية لاتفاق النحاة على ذلك حيث
احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب
لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان التبعيض لا ينافي
الكلية وفيه انه ذهب جماعة من المحققين كالرضي وغيره في التوفيق الى ان التبعيض المستفاد من كلمة من لا ينافي الكلية اللهم الا ان يقال
المراد بالاحد احد من النحاة كسيبويه والاخفش مثلا تامل ثم ان السيد الشريف ذكر ان هذا الاعتراض انما يرد على ما فهمه لا على ما اراده المص فانه قال
التبعيض بمعنى تعلق الحكم بما يصدق عليه البعض متيقن على تقدير التبعيض والبيان لم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن بل على ذلك انه قال غاية الامر ان فيه البعض
حقيقة وانه وقع في بعض النسخ هكذا اي البعض متيقن والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والتبيين وحكم بانه متيقن ومؤداه كمؤدى
العمل بخصوصية التبعيض اقول اذا حمل الكلام على ان التبعيض على الحكم متيقن فبمجرد ذلك لم يظهر انه ينبغي ان يحمل المثال الاول

العموم والثاني على الخصوص بل ينبغي ان لا يحمل شئ منها على العموم لان الحكم على البعض فقط متيقن فيجب العمل بالمتيقن وترك المشكوك أي
الحكم على الكل غاية الامر انه يصح حمل من على التبعيض مع حمل من على العموم في الصورة الاولى لكنه لا موجب لحمل من على التبعيض فان هذا التبعيض
لا يستلزم التبعيض المتيقن فتامل فان سوء الفهم من قلة التامل في المرام من الكلام قوله على ما سبق في المعرف باللام ومن ههنا ما ينبغي
ان يعلم انه لم يذكر فيما سبق الا ان العام المفرد وما في معناه يجوز تخصيصه الى الواحد واما المخصوص الذي ذكر صريحا في من فليس فيه ارادة
الواحد بل جمع مخصوص نعم مثل المعرف باللام قد يكون خاصا بلا شمول واستغراق اصلا فيما اذا لم يكن اللام للاستغراق وكذا كلمة من
وما الموصولتين لا يلزم ان تكونا عامتين اصلا قوله وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام الخ الظ ان مرادهما باحتمال الخصوص احتمالهما بحسب الوقوع
في الخارج لا بحسب الارادة ليكون الخصوص بالمعنى المتعارف للقائل للعموم المصطلح فلا ينافي ما ذكر المص قوله لانه ليس عموم من الخ هذا مبني
على ان من هنا نكرة موصوفة لا معرفة كما صرح به الشارح قدس سره في الفرق الآخر وحاصل الكلام ان من نكرة شاملة للجنس والوحدة انما يعم بامر
خارج كوقوعه في سياق النفي الدال على اعتبار جنسها مطلقا من غير اعتبار قيد الوحدة وقد يخص باعتبار الوحدة بدون الجنس نظرا الى القرينة كما في
هذا المقام فان الاول اسم المفرد السابق فالمراد بكلمة من ههنا فرد مقيد بالوحدة والفردية فيما اذا دخل عشر معا لم يتحقق واحد دخل اولا ولما كان
والا على انفراده فكانه تبيناول اللفظ واحدا واحدا الخصوصه كان ليس معه غيره وفيه بحث لان من ههنا موصوفة بصفة عامة والنكرة الموصوفة بالصفة
العامة مستغرقة على الافراد الابرى الى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو سلم فينبغي ان يكون النفل الواحد من العشرة لا على التعيين فباختيار القائل يحصل
التعيين وذلك لان الكلام للتشجيع والتعيين على التخلف فاولا مجازا عن السابق على المتخلف سواء كان على الجميع او لا كما في هذه الصورة بقي الآخر هو انه ذكر
الفقهاء انه لا يكون نفل اصلا لواحد ولا للعشرة فيما اذا دخل العشرة معا وذلك لا يتم على الاطلاق بل على تقدير ان يكون من نكرة غير موصوفة تامل قال المص والتساوي
بين النفل والفرض الخ فيه بحث اذ يجوز النفل على الدابة خارج المصر متوجها الى جهة كان بخلاف الفرض قوله تحرير محل النزاع الخ اعلم انه قد ذكر في شرح المختصر
الفعل المثبت لا عموم له وله صور احدها انه لا يعم اقسامه وجهاته الا اذا كان المشترك عاما في معانيه فاذا قال الراوي صلى النبي عليه الصلوة والسلام
داخل الكعبة لم يعم صلوة الفرض والنفل ولا تعين الا بدليل ثانيها عموم في الازمان ولا يدل عليه بالتها عمومه للامة ولا يدل عليه ايضا الا بدليل ثم ذكر مسئلة اخرى
حيث قال اذا حكى الصحابة حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول قضى النبي عليه السلام بالشفعة للجار فيحمل على العموم خلافا للاكثر كان الاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في
الحكاية لا المحكي فعلى هذا ان حمل كلام المص على النزاع الاول صح تمثيله بنحو صلى ويندفع عنه الاعتراض الثاني لكن يابى عنه بلفظ الحكاية قوله وفيه نظر اما الاول الخ حاصل
كلام المص ان الراوي في الاول اعني صلى ذكر فعلا من افعال جوارحه وليس عموم اصلا وفي الثاني نقل حالا متضمنا للقول فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما وان
سلم انه بيان الحال في قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه صلى الله عليه وسلم ولو بقرينة ولذلك اسند القضاء على العموم اليه عليه الصلوة والسلام فيكون حجة
وح لا يتوجه عليه شئ مما تخيله الش كذا نقل في الحاشية عن السيد الشريف اقول كانه حمل كلام المص اشارة الى ما ذكره كثير من الاصوليين ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام
المقابل للقول لا عموم له بوجه اصلا لكنه لا يخفى ان المتبادر من تقريره بل من تقرير المص ان مجرد نقل القول او الحال المشتمل عليه يفيد العموم وليس ذلك مذهب احد بل اذا
اشتمل كلام الراوي الناقل على لفظ ظاهر العموم في الحق انه يحتمل العموم كما سبق مع ان الظاهر ان قضى بالشفعة ليس نقل من حيث المعنى لان معنى تلك العبارة ان النبي
عليه الصلوة والسلام حكم وقال بثبوت الشفعة للجار فالظ ان يقال في دفع الاشكال بنحو قضى بالشفعة ان حكاية الفعل من حيث هي لا عموم لها لكن هذه الحكاية
مشتملة في عبارة الراوي على لفظ ظاهر العموم فيحمله عليه نظرا الى ان الراوي عدل فهو سمع من النبي صلى الله عليه وسلم ان الشفعة للجار ايضا العبارة او فهم ذلك
من كلامه عليه الصلوة والسلام ولو بقرينة حالية او مقالية قوله ضرورة ان الفعل الخ يمكن ان يقال المقصود عموم الشفعة في الجار للالصاق والشريك فيجوز
ان يشاهد الراوي قضاءه عليه الصلوة والسلام في كليهما بالنسبة الى جارين تامل قال المص هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا القائل ان يقول الا يستقل
قوله يتوهم انه لانهما يشتملان على الفاء الدالة على الترتيب والتفريع عن السابق كما ان نعم متفرعة لما سبق ويمكن ان يجاب عنه بان الفعل المتروك

بالفاء تشتمل على امر مستقل بدون اعتبار السؤال وما يتفرع عليه من الفاء ايضا بخلاف مجرد نعم وبلى مع حذف الجواب بعدهما فان الجواب يحصل ويفهم من لفظهما فقط فلا استقلال فينبغي ان يجعل نحو نعم وبلى مع ذكر الجواب بعدهما من قبيل المستقل بلا تفاوت تامل قوله فينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة الخ اقول فيه بحث لانه يجب في اصل الجواب المطابقة بل يجوز الزيادة وفي صورة الابتداء ايضا يعلم حال السبب قطعا فالمراد هنا بالجواب المقابل للابتداء ما يختص بالسبب وح يمكن ان يوجد ما هو قطعي في الابتداء دون الجواب بان يقترن الجواب بلفظ الجمع او الكل وانه لا يقع خاصا فيجب ان يشتمل على السبب وغيره في الجملة تامل قوله لكن ان كان القيد موجبا الخ الظاهر في العبارة ان يقال ان كان القيد في كلام موجب بل الاظهر ان يقال حمل المطلق على المقيد اعم من التقييد بايجابه او بسلبه ولا شك ان التقييد بالايمان تقييد بسلب القيد اعني الكفر فالمص او المقيد يوجب عدم اجزائه فيه اشكال اذ المذهب عند الحنفية رحمهم الله ان المقيد لا يدل على عدم القيد بل ساكت عنه كما ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عما عدا الوصف بخلاف مذهب الشافعية رحمهم الله كما سيجيء وايضا يلزم الحمل اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب لان النص المقيد يدل على ان غير المقيد ليس سببا والمطلق يدل على سببيته والجواب انه اراد ان المقيد ينفي عدم القيد على حاله ويظهر عدم كونه حكما فاذا وجب ثلثة ايام متتابعات بالمقيد فان لم يحمل المطلق على المقيد يلزم ان يجب ثلثة ايام غير متتابعات ايضا بالمطلق بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب فانه يكون لشيء واحد اسباب متخالفة شرعا وحسا كالملك والموت وكان الشرع في جعل المطلق والمقيد حاسبا الاشارة لا رجحان الحكم عند ثبوته بالمقيد يعني امران الاول هو انه لا يلزم الحمل على المقيد وان دخل الاطلاق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة اذا كان الحكم على طريق الجواز وعن الجواب الامر الثاني انه ينبغي ان يذكر بلفظ الكشف قيدا آخر ان السبب واحد وذلك انه يلزم الحمل ولا يثبت مزورة في الحل على تقدير اختلاف السبب كما لا يخفى على اهل الانصاف قال ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء الخ وانت خبير بان المتبادر من الآية النهي عن المسائل على وجه التعنت لا على وجه الاستفسار والاستيضاح ولو سلم فالنهي على تقدير ان لا يكون منشأ السؤال والتقييد ايضا مفهوما من الكتاب مع ان الظاهر ان قوله ان تبد لكم الخ صفة مقيدة لاشياء فالمنفي على النهي عن المسئلة تكاليف شاقة صعبة عليكم ان افتاكم بها لا يقال كيف يعلم السائل ان تلك الاشياء المسئول عنها شاقة صعبة لانا نقول يعلم ذلك من السوق والسباق كما ذكر ائمة العربية في الملوح الذي يجعل المخاطب بمنزلة المتردد فيؤكد الكلام بالنسبة اليه قوله الوصف في المطلق سكوت عنه اي من حيث التعيين كما سيأتي فلا يرد عليه انا لا نسلم ان المطلق ساكت عن الوصف بل دال على ثبوت الحكم فيه قوله ولا يخفى ضعفه لم يظهر وجه لضعفه مختص بهذا التوجيه سوا انه لم يتعرض هذا القائل للتقييد بل استمسك بمجرد السؤال الا ان صاحب الكشف ذكر في آخر الكلام وفي الرجوع الى المقيد ليعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى كما ان في السؤال قوله وقد يجاب بان الاجماع الخ ويمكن ان يقال الظاهر من التقرير ان منشأ قول عمر رضي الله عنه والاجماع مجرد الابهام والاطلاق لا دليل آخر لا يقال مذهب الخصم حمل المطلق على المقيد لوجه الاطراد فعدم الحمل في صورة ما يقدح في مذهبه لانا نقول مذهبه انه يحمل عليه ان لم يكن دليل يمنع عن الحمل قال المص لانه اذا كان في آخر الكلام مغير الخ الظاهر ان مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يتوقف على ان يعتبر في الكلام حكمان على وجه المعارضة وان لا يكون صدر الكلام موقوفا على الآخر المغير كما اختاره المص بل مبني كلامه على مجرد ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه لئلا يلغو التقييد لا يقال فالتخصيص باسم العلم ايضا ينبغي ان يدل على نفي الحكم عما عداه لانا نقول الفرق انه يذكر في الصورة الاولى في الكلام ما لو اكتفي عليه لحصل الفائدة بخلاف الصورة الثانية فانه لو ترك العلم وذكر مجرد المسند لاختل الكلام قوله المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد الاصوب ان يقول عدم اجزاء غير المقيد فان المعدي عند القائلين لا اجزاء المقيد قوله ولا نم ان النص المطلق فيه ان النص المطلق يدل على جواز عدم القيد وذلك يستلزم لعدم وجوب القيد ومن شرط القياس عدم النص على ثبوت المعدى وانتفائه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد عند الخصم ان لا يكون نص صريح في حكم المقيس ونقيضه الاسيري انه ذكر الامام الغزالي قدس سره في المستصفى فان قيل فلم قسمتم كفارة

الاظهار على كفارة القتل في الرقبة والظهار ايضا منصوص عليه واسم الرقبة يشتمل الكافرة قلنا اسم الرقبة ليس نصا في اجزاء الكافرة لكنه ظاهر فيه انتفى اي الظاهر انه لا يندفع الاشكال الثاني اصلا فان المناسب ان لا يبطل القياس حكما شرعيا ثابتا بنص سواء كان النص صريحا فيه مسوقا لاجله او لا لان القياس يفيد ظنا دون النص مطلقا تامل قوله وبهذا يندفع ما يقال الظاهر ان هذا اشارة الى ان المعدى وجوب القيد لكنه يرد ان هذا القائل بنى كلامه على تقدير ان يكون المعدى عدم اجزاء غير المقيد وان لم يكن حكما شرعيا والمعدى نفس القيد فقال على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم الخ كما يفصح عن ذلك عبارة القائل في الكشف الكبير فلا يرد عليه شئ بمجرد انه لو لم يكن هذا التقدير بل كان المعدى وجوب القيد يلزم عدم اجزاء غير المقيد فالوجه ان يصرف العبارة عن الظاهر ويقال ان هذا اشارة الى مجموع الكلام السابق المشتمل على ان شرط القياس ان لا يكون الحكم القياسي والتعدية منصوصا عليه فلا يصح ما ادعاه صاحب الكشف من انه لا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد قوله على انا نقول المذهب الخ وقد لزم على تقدير هذا التقدير وجود النص المقيد تقديرا في المقيس الثابت بالنص المطلق الوارد فيه فيجب الحمل اذا الاطلاق والتقييد في الحكم فاذا حمل يلزم ان لا يصح ان يقال باجزاء الكافرة نظرا الى النص المطلق لا يقال لعل هذا القائل منع وجوب الحمل لانا نقول يدفعه فيه اتفاقا نعم يمكن ان يقال مثلا هذا الاجماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة وما يوجد هنا اذ القيد الثابت بالرأي دون النص قوله ولا يصح ان يكون من باب الخ وذلك لان الجواب الثاني الذي اشار اليه المص بقوله ولا يمكن ان يعدى القيد الخ على طريق التنزل واعراض الخصم عن اثبات ان العدم حكم شرعي فاعتبار كونه حكما شرعيا في كلام الحنفية لرد هذا الجواب لا يناسب ان يجعل من باب المجارات مع انه ذكر في سوق ترديد ان العدم ليس بحكم شرعي قوله ورود الاشكال ليس محل الخ اعلم انه نقل في المحصول عن قبل الحنفية اعتراضا على من قال بتقييد المطلق بالمقيد نظرا الى القياس حاصله ان التقييد به يستلزم ابطال اطلاق النص به مثلا الرقبة متناولة للكافرة في كفارة اليمين فلو قيدت بالايمان نظرا الى انها قيدت به كفارة القتل يلزم ذلك الابطال ثم اجاب عن الاعتراض بان هذا الابطال لازم في كلامكم لانكم اعتبرتم عن السلامة عن العيوب فقد قيدتم المطلق بالقياس مع ابطالهم حكمه به وان لم يكن من قبيل تقييد المطلق بالمقيد فما كان جوابكم فهو جوابنا فمقصود الامام المعارضة مع المعترض بخلاصة الاعتراض وحمله وكان المصرح توهم ما توهم نظرا الى ان الامام اورد هذه المسئلة في بحث حمل المطلق على المقيد بناء على ان الاعتراض من قبيل ذلك الحمل قال المص وايضا على تقدير الوقوع الخ اي او تنزلنا وسلمنا وضعه للمجموع والا فالكلام في جميع المشترك بين معنييه والمشترك ما وضع لمعان باوضاع متعددة فيقبح الترديد بين وضع المشترك لكل معنى ووضعه للمجموع مع انه يرد على تقدير التنزل وتسليم الوقوع انه يلزم جمع المشترك بين المعنيين ايضا قوله ولا يخفى ان محل الخلاف الخ انت خبير بانه لا يظهر الفرق بين قولنا اقرأت هند وبين افعل في امتناع الجمع وامكانه فانه لا يجوز ان يكون امرأة واحدة طاهرة وحائضة معا في وقت واحد كاجتماع الامر والتهديد في صيغة افعل ويمكن الاجتماع في وقتين تامل قال المصرح ومن عرف سبب وقوع الخ لا يخفى ان المتبادر من العبارة ان مناط الاستدلال على الامتناع هنا مجرد الاسباب لا كون الوضع تخصيص امر بآخر والتخصيص يقتضي انفراد المعنى مع انه صرح فيما سبق بالاستدلال عليه بهذا الطريق اعني كون الوضع التخصيص فالمناسب ان تجعل هذا الكلام اشارة الى الاستدلال بوجه آخر انتفى ان جواز الجمع بين معنى المشترك لا ينافي الابتلاء والابهام وتعدد الوضع نعم وجوبه مناف في الجملة قوله منشأوه اشتراك لفظ الخ اقول منشأه جعل الجمع حقيقيا لا اضافيا والا فيجوز ان يقال الوضع جعل اللفظ مقصورا على المعنى لكنه بالنظر الى هذا التعيين والاصطلاح فلا ينافي ارادة معنى آخر بحسب وضع واصطلاح آخر فكل وضع قصر اللفظ على المعنى الموضوع له بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر ففي كل وضع قصر اللفظ على المعنى الموضوع له بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر مرادا بحسب هذا التعيين لا مطلقا وينبغي ان يعلم انه يجب اعتبار القصر الاضافي فيما اذا حمل التخصيص في معنى الوضع على قصر المعنى على اللفظ والا فيشكل بالالفاظ المترادفة قوله بالحصول للمخصص به فيه انه لا يظهر هذا المعنى في ضمير الفصل فان المخصص به اعني المسند حاصل للمخصص اعني المسند اليه لا العكس وغاية التوجيه ان يجعل اللام في قوله للمخصص به للتقوية لا صلة الحصول قوله لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع الخ فيه انه عين النقل عن المص الا انه زاد هنا طريقة الاطلاق من علاقة البعضية

والکنایة ویمکن ان یقال بانه حمل کلام المصـ علی ان المراد مجموع المعنیین بطریق ان کلا منهما مناط ومراد بالاستقلال لا المجموع فالتجوز باعتبار الاجتماع بین المعنیین
بخلاف هذا التوجیه فان المناط الحکم المجموع المرکب من المعنیین بقی انه لا یصح علی ما هو الاوجه فلا وجه لذکره بعده نعم قوله علی انه ح یعود الاعتراض الخ لا یخلو عن
اشارة الی ذلک وقد صرح قدس سره فی المسودة بان هذا التوجیه لا یتم علی ما هو الاوجه قال المصـ الصلوة من الله الرحمة اه الرحمة فعلها متعد والصلوة فعلها لازم
ولا یحسن تفسیر اللازم بالمتعدی کذا فی المغنی وذلک لان الظاهر ان معنی التعدیة واللزوم علی المعنی دون اللفظ فعلی هذا لا یحسن تفسیر الصلوة بالدعاء ایضا قال المصـ انما
الحقیقی فهو الدعاء الخ لا یخفی انه لا یحصل لحمل الصلوة علی الدعاء ههنا بدون التاویل الی الارادة فیحتاج الی التجوز تامل قال المصـ لاختلاف الموصوف اقول الاوفق بین
الملائکة والمؤمنین فی ان المعنی بالنسبة الیهما من جنس واحد هو الاستغفار ومطلق الدعاء بل الدعاء بمعنی مطلق الاستغفار الابهری ان صاحب الکشاف فسر قوله تعالی
صلوا علیه بقولوا ادعوا الله بان یصلی علیه وبالجملة لا باعث علی الفرق بینهما فی معنی الصلوة قوله فیه بحث لانه ان ارید الخ یمکن ان یجاب عنه بان المراد کمال الانقیاد
فیما قصد بالمنقاد وذلک من العقلاء باعتبار الامر والنهی والاطاعة لامر التسخیر ومن غیره بمجرد التکوین والتسخیر تامل قوله لا یصح فی غیر المکلفین لا یقال
یمکن التکلیف فی الجمادات والحیوانات نظرا الی شمول قدرته تعالی لانا نقول المراد عدم الصحة نظرا الی العادة کما فی سائر الضروریات العادیة کما یقع الجزم
بان الجبل لم ینقلب ذهبا ونقیض ذلک مجرد تجویز عقلی قوله والاظهر فی الجواب الخ فیه انه ذکر فی مغنی اللبیب یجب ان یکون المقدر علی طبق الملفوظ لفظا
ومعنی الابهری انه لا مساغ فی العربیة لان یقال ضرب زید وعمرو ای بان ضرب الملفوظ بمعناه الحقیقی وضرب المقدر بمعنی قتل ومما یؤید ذلک انهم
اختلفوا فی عامل المعطوف فذهب بعضهم الی ان العامل عامل المعطوف علیه بطریق التشریک وذهب جماعة الی تقدیر مثله فالمناسب ان یکون المقدر
بمعنی الملفوظ اتفاقا کما لا یخفی والجواب ان کلام القوم علی عطف الجملة بتقدیر المسند نظرا الی المقام لکن اختار لفظ یسجد فی ادا هذا المعنی دون لفظ آخر لمناسبة
الجملة المعطوفة علیها والا فیقدر یضع الجبهة کثیر من الناس ظنی فی الفرق بین عطف الجملة وبین عطف المفرد بتقدیر المسند نظرا الی المعنی دون الانسحاب ان التقدیر فی عطف
المفرد مجرد اعتبار نحوی بدون معنوی کما ذکره بعض المحققین فی تقدیر العامل اذا کان الخبر ظرفا قوله لان حقیقة السجود الخ فیه اشکال لانه لا حاجة للمصـ
فی ادعاء انه حقیقة فیه الابهری انه اجاب عن آیة ان الله وملئکته یصلون علی النبی ان الصلوة مجاز عن الدعاء ویمکن ان یجاب عنه بانه لا وجه للتجوز ههنا لان
الراس الحقیقی مفقود فی الجمادات بفقدان الجبهة فیجب ان یراد بالراس ما یشابهه [illegible] لا صحة لان یراد به وضع لوضع الجبهة فعل ما یشابه الراس بلا مشابهة
بالجبهة اصلا سواء کان الراس کلا مشتملا علی الجبهة او جزء وآخر انه لیس ذلک من العرافات عنبرة عندهم قوله فاثبات حقیقة الراس الخ لا یقال
المراد حقیقة الراس بل ما یشابه به اعنی الجزء الذی یلی الجبهة اعلو وذلک ثابت فی جمیع السماویات ووضعه علی الارض فی حیز الامتناع عادة کوضع الراس
الحقیقی لانا نقول قد عرفت ان لا جبهة لمثل هذا التجوز مع ان ظاهر عبارة المصـ فی ان المراد بالراس حقیقة الراس وایضا لا یصح فی کثیر من المذکورات
کاعداد الزمان وجبال السمسم قوله لا یناسب ان یقال الخ وجعل مثل هذا الخفی بمنزلة الظاهر للبحث علی النظر مما لا یورث حسنا فی استفهام
الانکار والتوبیخ قوله بل باعتبار انه لیس لهما وجوه الخ الاظهر ان یقال بل باعتبار انه لیس لهما رؤس اذ هذا الکلام من المصرح علی تقدیر حمل السجدة
علی وضع الراس بدون الجبهة محال لما لا یخفی ویمکن ان یقال انه قدس سره صحح کلام القائلین بالاستحالة فیما اذا ارید بالسجود حقیقته علی
وجه یظهر به تصحیحه اذا ارید به المعنی المجازی بسهولة قوله لا یمتنع صدورها عن الجمادات الی آخره فان حقیقة التسبیح الالفاظ والحروف المرتبة
المخصوصة سواء کانت صادرة عن لسان الانسان او غیره وذلک مما یجوز صدوره عن الجمادات فی القدرة الالهیة وان قید التسبیح بکونه
صادرا من لسان الانسان فنحن نمنع جواز ذلک عن الجمادات وینبغی ان یعلم ان حاصل هذا الاعتراض من الشارح قدس سره ههنا ان
القوم استحالوا السجدة فی الجمادات وجوزوا التسبیح منها بناء علی ان السجدة عندهم وضع الجبهة او وضع الراس ولا جبهة ولا راس للجمادات
ووضع شیء علی الارض بدون هذا الشیء من المحالات اتفاقا بخلاف التسبیح فانه لا مانع فیه عن تاثیر القدرة واما اذا حمل السجدة علی وضع امر آخر
فی الجمادات فلیس مما یستحیله القوم بل امر مسلم عندهم ایضا ولا یضر الشارح قدس سره ذلک لانه بصدد بیان الفرق الذی ادعاه القوم

بين السجود والتسبيح في الاستحالة قوله لا يفقهون هذه الدلالة اي الدلالة على الالوهية مع الوحدانية وان فهموا الدلالة على الالوهية في الجملة لما
قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قوله بل الانسب لا يقال عدم سماع التسبيح الحقيقي لا يختص بالمشركين
بل يتناول المسلمين فلا يناسب ان الى المشركين على وجه التوبيخ لانا نقول هذا لا يقدح في كلام الشارح قدس سره لان مقصوده ان لا يفقهون
لا يناسب التسبيح الحقيقي وانما المناسب لا يسمعون فبطل استدلال المص بلفظ لا يفقهون على ان المراد التسبيح الحقيقي مع ان عدم السماع على وجه الاتمام
والعموم يختص بالمشركين قال المص وان استعمل في غيره في عبارته خلل من وجوه اشار اليه الشارح قدس سره في تقريره مع امر آخر هو انه بقي عن التقسيم
خارجا المشترك الموضوع لمعانيه معا بلا مناسبة المستعمل في المعنى الاول قال المص والا العلاقة فمرتجل الخ قال العلامة الابهري شرح المرتجل ما وضع
ابتداء من غير سبق وضع وهو المفهوم من عبارة المفصل في النحو قوله يجوز ان يكون مجازا فلا وجه لان يذكر في مقابلة المجاز على وجه القطع بل المناسب
التفصيل كما في المنقول قوله من الشارع ينبغي ان يجعل الشارع اعم من اهل الشرع ايضا قوله عرفي عام لم يظهر الى الآن معنى محصل للعرف العام
فانه لا يمكن ان يجعل عبارة عن عرف جميع الناس وهو ظ وكذا حمله على عرف عوام الناس وكانهم ارادوا به عرف اكثر طوائف العلماء لكنه يتعسر الفرق
بين هذا اللفظ العرفي واللفظ اللغوي المشهور تامل قوله فان اتفق في الحقيقة الخ لا يقال لا فائدة في اجتماع الاوضاع لانا نقول يحتمل ان لا يطلع
ارباب الاوضاع المتاخرة على الوضع السابق لكن وقوع مثل هذا الموضوع محل تردد واليه اشار قدس سره بايراد لفظ ان اتفق قوله من جهة واحدة
ايضا الخ هذا بحسب الظاهر حيث يتراءى المعنى واحدا ولذا اعترض على تعريف المجاز بانه لا يتناول لفظ الدابة بالنسبة الى ذات الاربع لكن المعنى مختلف
في الحقيقة واليه اشار قدس سره في جواب الاعتراض قوله وحمله على خطاء وذلك لان هذا الاطلاق شائع فيما بين العلماء والعلاقة ظاهرة جدا وكلام
من لا يعرف تلك ساقط عن درجة الاعتبار فظهر ان تجويز الخطاء في هذا المقام من خطاء العوام قوله احتراز عن انتقاضهما جمعا ومنعا هكذا وجد في
النسخ والظ انه لا قصور في شيء من التعريفين نظرا الى الجمع وان لم يقيد الوضع باصطلاح التخاطب فان التعريف الحقيقة والمجاز معا صادقان على
مثل لفظ الصلوة تامل بقي امر آخر هو انه لا انتقاض لتعريف المجاز من حيث المنع ايضا فان التقييد بقيد العلاقة في تعريفه يدفع ذلك فان الصلوة المستعملة
في الاركان ان استعملت لعلاقة فمجاز والا فحقيقة لانه لا يصدق انها استعملت فيها لعلاقة والجواب ان وجود العلاقة بمنزلة الاستعمال لعلاقة وفي قوته على ما مر في المنقول
قوله من حيث انه غير الموضوع له الظ انه لا معنى لهذا التقييد في تعريف المجاز فان علة الاستعمال فيه العلاقة والمناسبة مع انه لا يصح جعل المرتجل من قسيم المستعمل في غير
الموضوع له مقابلا للقسم الآخر اعني المجاز قوله وان الاستعمال في غير الموضوع له هذا جواب آخر على ما فهم توضيحه من تعريف الكناية وما يتعلق به قال المص فمنه ما غلب
في معنى مجازي المتبادر منه انه اذا وضع لمعنى مناسب للمعنى اللغوي بل بغلبة الاستعمال فيه لا يكون منقولا وقد صرح في شروح المختصر على خلافه مع انه لا فساد فيه ولا
غبار عليه قال المص حتى هجر الاول معناه انه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع قال المص مجاز في الثاني من حيث اللغة هذا ظاهر في ان المعنى المنقول عنه
يجب ان يكون لغويا لا شرعيا او اصطلاحيا او عرفيا ولا ضرورة في ذلك قال المص ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لا يخفى ان المتبادر
من العبارة ان المعنى الاول المرعي ترجيح الاسم داخل في المعنى العرفي حتى يكون المعنى العرفي عبارة عما يدب مع خصوصية الفرس لكن المحققين صرحوا بان المعنى
المرعي ترجيح الاسم وبيان الاولوية ليس بداخل قوله مبني على تغاير الاقسام بالحيثية فيه ان الحقيقة اعم من المنقول والمرتجل ولا يظهر التقابل بين الاعم والاخص بوجه
ولو اريد بالحقيقة قسيمها المقابل لهما كان التغاير بالذات قوله كالمنقول اللغوي عن معنى عرفي الخ وانت خبير بان اتمام الدعوى في انه لم يوجد منقول لغوي عن العرفي
اصلا موقوف على الاستقراء التام بل مما يستبعد فان تعريب لغة العجم واقع وكذا توافق اللغتين فلا منع من ان ينقل لفظ في العرب عن معنى عرفي تامل قوله لذي
الاربع هذا على الاطلاق غير حسن فانه يتناول للغنم والبقر ولا يقال في العرف الدابة عليهما بل على الفرس فقط كما ذكره الامام الرازي في تفسيره او على الفرس
والبغل كما يشعر به عبارة المفتاح او على الفرس والبغل والحمار كما هو المشهور قوله والا يلزم صحة الاطلاق الخ فيه انه قد لا يجوز التجوز بالنظر
الى بعض المعاني مع وجود العلاقة كما لا يقال النخلة الطويلة للانسان الطويل قال العموم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في الفصل الخ لا يخفى ان المتبادر من

العبارة ان الحقيقية والمجازية والصريحية والكنائية باعتبار شيء واحد والحقيقة اذا هجرت صارت مجازا وهي باعتبار المعنى المهجور فيه كناية وليست
بعبارة صريحة تامل قوله اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا الخ فيه انه ذكر فخر الاسلام الصريح ما ظهر المراد منه ظهورا بينا فقال صاحب الكشف وقيل لا بد
فيه من تقييد بالاستعمال او بالعرف هو نحو بالتمييز به من المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس الا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص
وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان الانكشاف التام بالتنصيص والتفسير كما بالاستعمال فالنص والمفسر ايضا من اقسام الصريح ثم قال هذا اذا الاستبعاد في تسمية
النص والمفسر صريحا الا ان مورد التقسيم بنا يوجب اشتراط الاستعمال ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر لو ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فتامل قوله بواسطة غرابة
اللفظ فيه انه ذكر قدس سره في بحث المجمل ان الاجمال قد يكون لغرابة اللفظ فتامل قوله او عن القرينة لا يخفى ان الكناية لعدم القرينة واضحة ايضا كما ان الصريح قبلها خفي
قوله من اشتمال ذلك اي اشتمال المفسر والمحكم والمتشكل والمجمل الا عن غرابة اللفظ والذهول الخ لان كلام القائل في الكشف والتحقيق ظاهر فيما قلناه قوله ولا يخفى ما فيه
من التكلف لعدم ملائمة اللفظ بل ما هو بحكم المعنى واضح ويجب ان يقصد فيه الوضوح والانكشاف وما هو خفي ينبغي ان يقصد فيه الاستتار قوله اي لفظ مستعمل في معناه
الموضوع له الخ فيه بحث لان المستعمل فيه يجب ان يكون مقصودا اصليا كما صرح به في المفتاح اجيب عنه بان صاحب المفتاح ذكر في موضع آخر ان الكناية مستعملة في
الملزوم واللازم معا فالكناية مستعملة في المجموع او كل واحد منهما لكونه داخلا في الغرض الاصلي ولا استحالة لكون احد جزئي الاصلي وسيلة الى الآخر اقول الظاهر ان الموضوع له
فيما ليس غرضا اصليا قطعيا فانه لا يرجع اليه النفي والاثبات والتصديق والتكذيب اصلا بل الى اللازم على الانفراد ولهذا لا يشترط امكان الموضوع له فالفرق
بين الكناية والمجاز بذلك خفي لانه لا ينتقل الذهن الى اللازم الا بعد ملاحظة الملزوم الموضوع له وتصوره وملاحظة العلاقة واللزوم بينهما قوله الكناية مستعملة
في المعنى الثاني لكن مع جواز الخ فيه ايضا بحث لانه لا يجب ان يكون في المجاز قرينة لفظية ولا قرينة معنوية مفيدة لاستحالة الموضوع له بل قرينة دالة على ان
المعنى المجازي مراد وغرض اصلي ولا شك ان مثل تلك القرينة واجبة في الكناية ايضا فتجويز الارادة ولو بالتبع في الكناية دون المجاز تحكم قوله لقرينة جعلها
لا يقال الخصم يستدل بتلك المقابلة على المغايرة لانا نقول الجواب منع ومحصله انه يمكن ان يجعل دليل الخصم موافقا مناسبا لعدم المغايرة فلا يلزم مدعى
الخصم قال المص واما في الجملة فان نسب الخ المتبادر عن العبارة ان المجاز في الجملة ينحصر في العقلي والمفهوم من كتب المعاني والبيان ان الاستعارة التمثيلية في
الجملة بقي امر آخر وهو انه صرح في تفسيره للمجاز العقلي المجاز بالنسبة الى المفعول قوله اولا كمات فيه ان المفهوم من شرح التلخيص ان الموت قائم
بالفاعل على الفهم الا ان يراد بالقيام هو الوقوع والصدور وما ويراد به قيام الموجودات الخارجية وقد جعل الموت عدم الحيوة قوله والسامع فيه ان قول الدهري
لا يطابق عقل السامع بتصحيح النظر فكانه اراد عقل السامع بحسب فهمه من ظاهر الكلام قوله وضبط ابن الحاجب لتبقى المشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه
في صحبته تحقيقا او تقديرا ويمكن ان يجعل المجاورة متناولة لها تامل قوله والوصف ان الصفة المشترك فيها اعم من المحسوس والمعقول وح
يندرج فيها التشكل ولذا اكتفى المص بالوصفية قوله اعلم ان المعتبر في المجاز الخ ذكر قدس سره في شرح الكشاف في قوله تعالى هدى للمتقين المعتبر في
المجاز باعتبار المآل والمشارفة حال اعتبار الحكم لا حال الحكم فعصرت الخمر مجاز وان صار خمرا عند الاعصار فقال السيد الشريف هذا منظور فيه لان قولك
عصرت هذا الخل في السنة الماضية مشيرا الى خل بين يديك لا مجاز فيه مع انه لم يكن خلا زمان العصر وقولك سأشرب هذا الخل مشيرا الى عصير عندك مجاز
وان كان خلا حال الشرب فالواجب ان يرجع الى وضع الكلام فانه كثيرا ما يعتبر زمان النسبة وربما يعتبر زمان اثباتها كما في هذين المثالين اقول كان السر في
ذلك انه اذا علق معنى مصدري في صيغة فعل وغيرها على شيء بدون اسم الاشارة فوضع الكلام على ان يلاحظ هذا الشيء على ما هو عليه في زمان التعليق ويعبر
عنه بما يستحق ان يعبر عنه به وان لم يقع هذا التعليق واما اذا علق حكم على اسم الاشارة الموصوف بصفة فالمعتبر في هذه الصفة زمان الاشارة
فان وضع الكلام على تعليق الحكم بذات المشار اليه الموصوف على اعتبار الوصف زمان الاشارة فان قولك قتلت هذا القتيل اسم
بمنزلة قولك قتلت هذا الذات الذي صلح في الماضي لان يصير في الحال معينا عند الحس مشاهدا ان وقع مقتولا فليس اعتبار
المقتولية في زمان القتل ففي الحقيقة تعليقان تعليق الحكم اسم القتل بذات المشار اليه وتعليق الاشارة الحسية للمقتولية تامل في

الرتهم فاذا اظهر المصر اندفع الاعتراض ايضا بالتمام والا فلا فرق بين ما اذا قيل قتلت قتيلا او قتيل فمكنت بذا التنبيل في وضع الكلام قوله وفي الفعل
جزء وهو ان المجاز لفظ الفعل المركب من المادة والهيئة فلا ينبغي ان يقال الحدث تمام معنى المادة قوله على التشبيه غير الحاصل الخ هذا على طريق اللف
والنشر الغير المرتب قوله الاول ان حصول المعنى الحقيقي الخ اجيب بان ما ذكره المص مخصوص بالافعال والاسماء الغير العادة وليس لشيء لانه اذا قيل لعادل
عدل بمعنى العادل فهو مجاز مع حصول استمراره ايضا اذا قيل علم الله تعالى في الماضي والحال والاستقبال فهو مجاز نظرا الى ان علمه في الازمنة الثلثة غير
متفاوت كما من البتة وايضا يجوز اطلاق المشتقات على خصوص افرادها مع ان ذلك الاطلاق مجاز فلعله يمكن ان يخص نظرا الى سوق كلام ما ذكره المص بالمجاز باعتبار
الكون الاول وفيما يستلزم حصول المعنى الحقيقي حال الاعتبار كون اللفظ حقيقة قوله [illegible] الى ان الحصول بالفعل الخ اجيب بانه داخل عند المص في المجاز
بالقوة ويمكن ان يقال في ذلك مخالفة للقوم بلا احتياج مع انه يلزم ان لا يجزم في نحو [illegible] خمر اشتد بكونه مجازا [illegible] بالقوة الا بعد الاطلاع على
الارادة او عدمها ولو كان المص اراد ان الاطلاق ان كان بملاحظة الحصول بالفعل فمجاز بالفعل وان كان بملاحظة الاستعداد فهو بالقوة فانه يمكن باعتبار التجوز بما لي
وللتجوز بالقوة والاستعداد في مادة واحدة قوله بل بالعكس الخ هذا مبني على ان العمى عدم البصر عما من شانه البصر فالاعمى فوات له لا عمى بشرط الاستعداد ولان يكون
بصيرا قوله للاتفاق على امتناع الخ قال السيد الشريف يلزم من ذلك ان لا يكون السببية ايضا علاقة معتبرة للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن مع
تحقق السببية فيهما قوله بتنزيل التقابل الخ اقول فيه بحث اما اولا فلانه يجوز استعارة اسم الضد للضد الاخر للمشابهة الواقعة بالتنزيل كاستعارة
المعدوم للوجود العديم النفع واستعارة الميت للحي الجاهل بل استعارة نفس العدم للوجود واما ثانيا فلان القوم عدوا التقابل علاقة الانتقال فان المجاورة
من انواعها بلا شبهة وقد جعلوا [illegible] في الخيال في العقل وفي الوهم والضدان مما يجتمعوا في احدها قوله او مشاكلة كما في اطلاق السيئة اقول
ذكر قدس سره في شرح المفتاح انه لا محيص عن جعل نفس المشاكلة علاقة معتبرة في المجاز سوى العلاقات المعدودة والبعض جعل العلاقة في اطلاق السيئة على جزء
السيئة للسببية فان جزاء السيئة مسببة عنها ففي المقام نظر من وجهين [illegible] لا يقصد بفعله السببية الحسنة المقابلة فلا يكون مما استعملت
هي فيها بل المراد جزاء سيئة فعلة توازيها وتماثلها غاية الامر ان تلك الفعل حسنة فالمجاز ليس من باب المقابلة قال المص رعينا الغيث اي النبت لا يخفى ان هذا
يحتمل ان يكون اطلاق المسبب على السبب فان النبت غائي للغيث وكانه نظر الى ان الفعل اي الرعاية لا يصلح الا ان يكون النبت محلة غاية له بخلاف الانزال
فان الرزق يصلح لعلية قوله او شكل لما فيه ان هذا داخل في الوصفية على ما صرح به في شرح الشرح وكانه قدس سره نظر الى عبارة ابن الحاجب حيث جعل
الشكل مقابلا للوصف قوله وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين الخ انت خبير ان هذا الجواب يخالف الجواب عن السؤال السابق على ذلك تامل قوله
فالجواب ان المراد بالاسد الخ اقول اعلم ان هذا الجواب البحث بالنظر الى ظاهر المتن وسائر الاقسام المذكورة هنا كما لا يخفى لكنه سيأتي في استعارة الالفاظ
الفقهية ان الاستعارة اطلاق اللفظ على المباين لارادة اللازم فالمستعار له في رايت اسدا مشيرا الى الرجل الشجاع المشبه بالاسد في الشجاعة الا
ان الانتقال من لفظ الاسد الى مفهوم الشجاع اولا ثم منه الى المستعار له بواسطة القرينة فالشارح قدس سره نظر في كل موضع الى ما يستفاد من عبارة المص
فلا يرد عليه شيء قوله فالملزوم اصل ومتبوع لا يخفى ان المتبادر منه وما سبق قبيل ذلك ان مجرد الانتقال في الجملة ولو بالقرينة كان في التجوز فيلزم ان يجوز التجوز
عن الكل بكل على الاطراد والجواب انه لا بد في المجاز من العلاقة المعتبر نوعها فالمراد ان الملزوم اصل من جهة الاستعداد للانتقال المبني على العلاقة
المعتبرة عند القوم بحسب اللغة او العرف فقوله والعلة اصل بيان لاسباب استعداد الانتقال قوله وانما قال كالعلة الخ فيه ان المعلول الموجب ايضا لا يطلق
على العلة الموجبة وكذا الاطلاق على الكل البعض افراد الجزء فكما يقيد الجزء كذلك يقيد المعلول قوله بل ان يكون اللازم بحيث يحصل ولو اذ في كلام ان الملزوم اذا
صار لازما واعتبر منتقلا منه بواسطة ان فهمه مقدم على فهم اللازم زمانا او ذاتا كما في فهم الكل والجزء لكان اقيد واحسن والاظهر في الجواب عندي انه اذا فهم الكل
اجمالا كان فهم الجزء في ضمنه واذا فهم تفصيلا كان فهم الجزء على التفصيل مقدما واما اذا فهم الكل مجملا كما اذا كان اسم الكل مجازا عن الجزء ففهم الجزء
تفصيلا متاخر عنه والكلام في ذلك الفهم فلا اشكال قوله علماء البيان يجعلون الخ ومما يؤيد ذلك ان اهل العربية ذكروا ان العبارة الذهنية للحرفية ذاتي فقال المحققون

في شرح الكشاف وعقاد انها الازمنة الحرفية والجزائي غير فارقة لها معنى انها لا توجد بدونها يقال فلان الزم بينه اذا لم يفارقه ولم يوجد في غيره ومنه قولهم ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام قوله وانما يطلقون اللوازم اي ما يكون مقتضى الماهية اعم من ان يكون الاقتضاء لذات الماهية اولا لان علة اللزوم لا يلزم ان يكون ذات الملزوم على ما ذهب اليه المحققون قال المص واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج آه في كونه كذلك على الاطلاق بحث ونظام فان التمليك بالمال داخل في مفهوم البيع والاجارة قال المص فان الهبة وضعت لملك الرقبة انت خبير بان ذلك للعلاقة بين الغرض من الهبة وبين غرض النكاح لا بين نفس المعنى الحقيقي للفظ الهبة والمعنى المجازي لها وقد صرح الشارح قدس سره بعيد ذلك بانه قد يقام الغرض مقام المعنى لكن الكلام في جواز ذلك بحسب العربية فتأمل قوله ان يطلب الزوج منها الهبة الاصوب النكاح على ما في الكشف الكبير كما لا يخفى قوله واما النية فلا حاجة اليها لان الخ فان قيل الهبة مجاز عن النكاح والمجاز لا بد له من قصد المعنى المجازي لانه اللفظ المستعمل فيه والاستعمال لا يكون بدون القصد قلنا المقصود ان هذا اللفظ يجعل في الشرع عبارة عن انشاء النكاح وان لم يقصد تصحيحا للكلام المسلم واحترازا عن اعتبار اللغو في كلامه الا يرى انه يجعل الطلاق عند الهزل واقعا ايضا بقي الكلام في انه يجوز اعتبار الحقيقة اللغوية في الهبة ايضا لانها التبرع بما ينتفع الموهوب له مالا كاعتبار حقيقة العتاق قوله والمهر الاصوب تركه الا يرى انه ذكر المص في الرد على الشافعي لو كان وضعه لتلك المصالح وهو مشترك بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج قال المص بقوله تعالى خالصة لك يمكن ان يقال الخالصة صفة مصدر محذوف اي هبة اي تبرعت منفعة نفسها تبرعا خالصا لك دون المؤمنين لا تبرعا مقيدا بالتشخص في زمان كما في النكاح المتعة فلا يتم استدلال الشافعي رض قال المص وغير هذين اللفظين انت خبير بان لفظ المجاز لا يجب ان يدل على جميع اوصاف المعنى المجازي المستفادة في ضمن موضوع بازائه بل على الصفة التي هي العلاقة ولو كانت الدلالة بمعونة القرينة مثلا لفظ الغيث المجاز عن النبات دال على السببية دون سائر الاوصاف وكذا لفظ الاسد على الشجاعة المستعار له قال المص الخلوص في الحكم الاوصاف لا يخفى ان لا دلالة للعبارة على ذلك فان الهبة قد يكون بعوض ايضا قال المص وايضا يحتمل ان يكون الخ لا فائدة في التخصيص بتلك الازواج الا ان يدعي انحصار ازواجه عليه الصلوة والسلام فيها قال المص لو كان وضعه لتلك المصالح الخ فيه انه يجوز ان يكون لبعض المصالح المشروع لها خاصة باحد الزوجين كمالكية المهر ولزوم المهر فهذا البعض داخل في قول الخصم الى غير ذلك مما يطول تعداده قوله بل الجواب انه لا يجب في الاعلام الخ الصواب تركه وحذفه لانه في الحقيقة توضيح وتفصيل لما اشار اليه بقوله ولقائل ان يقول خلو الخ والمتبادر من العبارة انه دفع له الا ان يقال يحتمل ان يجعل هذا بيان المراد المص من عدم وجوب رعاية اللغوي في العلم ثم يصير دفعا للمشار اليه بقوله ولقائل الخ فان هذا السؤال لا يتم على تقدير الرعاية لهذا المعنى لانا نقول هذا المعنى بعيد من العبارة وايضا لا وجه لنفي المص اعتبار اللغوي في العلم بهذا المعنى في هذا المقام فانه غير متوهم اصلا قال المص انما يصح اطلاق اسم السبب على المسبب الخ فيه انه يجوز في القواعد العربية ان يطلق المسبب على السبب مطلقا بلا اعتبار هذا الشرط وقد اشترط صاحب الكشف ان يكون المسبب مختصا بالسبب وهذا ايضا ليس بشرط في اللغة ولا وجه للمخالفة بين الاصول واللغة في ذلك لان تلك المباحث من مبادي الاصول قال المص هذا بناء على ان اطلاق الصفات اقول لا وجه لتبديل الفعل بالمشتق فان لكل منهما مدلولا على حدة الا يرى انه اذا لم يشخص دارا اصلا بل يرى اجزائها متفرقة لم يصح له ان يقول انا اري لها لكنا يصح له ان يقول سأري دارا بل الظاهر ما ذكره صاحب الكشف من ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع الا يرى انه يقال في العرف ما ملكت مائتي درهم مع انه ملكها ذ زيادة متفرقة لكن لم يجتمع في ملكه بعد صادقا ففي قوله ان ملكت عبدا فهو حر لا يعتق العبد على تقدير ان يشتري البعض اولا فباع البعض ثم يشتري البعض الآخر اما فيما اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا يعتق لان الاجتماع في كونه مشتري له يتحقق بعد زوال ملك البعض الا يرى انه لو حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير يحنث ويؤيد ذلك ما ذكروا في الفرق بين العبد المنكر والعرف ثم اعلم ان هذا الاختلاف في حقيقة الصفات المشتقة مستقبلا باعتبار الزمان في مفهومها ايضا كالافعال ولم يقل النحاة بذلك قال ولا يصح اطلاق المسبب عليه فان قيل الاولى لا يذكر ذلك فان المقص اعني صحة اطلاق اللفظ لا يتوقف على ذلك بل على صحة اطلاق المسبب على السبب قلنا الاصل الذي ذكره القوم مجموعه انه يصح اطلاق السبب على المحض على المسبب دون العكس فنقل قدس سره

الاصل تمامه قوله قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه فيه ان ازالة الملك سبب اثبات القوة كما سيجيء فليس غرضا من الثاني بل الظاهر العكس ويمكن ان يقال
الغرض ليس محمولا على ظاهره بل المراد به المقصود من استعمال الاصل وافادته سواء كان متقدما او متأخرا ولا شك انه يقصد من الاعتاق الخ وضعه لاثبات القوة لا الازالة
اقتضاء كما تتوقف الاثبات على سببه وهو الازالة نفي اشكال هو انه يجوز ح استعارة الطلاق للعتاق باعتبار الغرض وهو الازالة وانما يتم جواب المصنف بان اطلاق
القيد والعتاق لاثبات القوة فانه يقال ح انه قد يقام الغرض مقام الحقيقي في التجوز والغرض هنا الازالة كما ذكره قوله الواجب غاية ما في استعارة الالفاظ
ان المستعار له يجب ان يكون مناسبا للمعنى المنقول اليه المستعار منه وذلك انه كان مناسبا للمعنى المنقول عنه لكن جهة المناسبة يجوز ان يكون
مختلفة وكان ذلك الواجب في اصطلاح الاصوليين دون العربية تامل قال المص لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق فيه منع على ما فهم من الكافي وغيره من
كتب الاصول والفروع قال المص فانه ما اثبت قوة ولقائل ان يقول لم يصدر من المالك الا قوله اعتقت فجعل الشرع اثبات القوة ثابتا بهذا
القول كازالة الملك ولا يتصور ثبوت الازالة منه بوجه آخر فالقول بان الازالة صادرة منه دون الاثبات تحكم ويمكن ان يقال القوة في مقابلة الرق
الذي هو عجز حكمي ثبت في المملوك حقا لله تعالى دون العباد وجزاء لاستنكافه عن عبادته تعالى فلا يظهر ان يقال باثبات المالك تلك القوة قوله اذ لا يفهم
من العتاق الخ انت خبير بان ذلك غير ظاهر على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله كما يفهم من الكتب المشهورة نعم ذلك هو السابق من لفظ العتاق في بحث قوله على انا
لا نسلم ان الاعتاق الخ قيل فيه سوء الترتيب فان قوله اولا اذ لا يفهم من العتاق الخ يقتضي المنع للنقل قوله فكون الالفاظ الخ على تقدير تسليم النقل فالمنع
بعد قوله على انا لا نم الخ غير موجه والجواب ان هذا الكلام وقع على ترتيب الجوابين يعني لا نم المجازية في الاسناد اذ لا يفهم من الاعتاق الا ما يصح اسناده فيفهم الى
المالك فتم الجواب الاول ولا نم ان فيه مجازا لغويا فانه منقول شرعا الى الازالة وان كان مجازا لغة على ان لا نم ان فيه تجوز العتق فانه لم يقع نقل فيه فتم الجوابا
وانما في هذا الكلام في قوة تعيين الجوابين لا دفع واحد ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان اول الكلام لافادة مجرد ان معنى الاعتاق ليس اثبات القوة بل ما يصح
اسناده الى المالك سواء كان على وجه النقل ولا فلا يكون منع النقل بعده غير حسن قال المص فان الاستعارة لا تجري الخ هذا علة لعلية السابق يعني لما كانت ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد صح استعارة الاولى دون الثانية وذلك لان الاستعارة لا تجري الا من طرف اقوى كالاسد قوله وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في الازالة
الاولى يعني ان حق الولاء اثر للملك السابق والاعتاق شرط له وذلك الحق يبقى بعد الاعتاق ولا شك ان ازالة الشيء مع بقاء اثره ضعيفة بالنسبة الى ازالته مع توابعها
فلا يكون المزال الاول اقوى في نفسه عن المزال الثاني ولا يعارض ذلك بانه يبقى حكم الطلاق اي العدة لان بقاءه ليس مستتبع الحق الولاء الا ان ملك المتعة قد يعود كما
كان بخلاف ملك الرقبة فانه اذا زال زال ابدا قوله ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة الخ هذا اعتراض على الكلية التي ذكرها المص بقوله لا الاستعارة
لا تجري الا من طرف احد فلا يرد ان استعارة الطلاق ليس من قبيل التشابه بل لانه ذكر في شرح التلخيص ان المستعار منه يجب ان يكون اقوى واعرف تامل
قال المص رحمه الله ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق الخ انت خبير بانه يجوز ان يعترض عليه بطريق الالزام بان يقال يمكن ان يجعل الهبة مجازا عن
تمليك المنفعة اللازم لملك المتعة الثابت بالنكاح لا عن هذا الملك كما جعل المص الطلاق استعارة عن الازالة اللازمة لمعنى الاعتاق اعني اثبات القوة
على ما مر قوله فانما هو الاستعارة لا يخفى ان المتبادر من هذا الكلام مع ما سبق ان الاستعارة مستعملة في اللازم لكنها مطلقة واقعة على المباين الذي هو من
افراد اللازم ولكن ان الاستعارة ليست كذلك والتحقيق ان الاستعارة مستعملة في المباين لكن بواسطة القرائن المبالغة والمعينة نظرا الى الملازمة من جهة الاشتراك
في اللازم قوله وعلى ما ذكره المص لا يعتق وفيه بحث لانه ان اريد بالشراء الملك الخاص بالبيع لا يعتق على مذهب المجيب ايضا وان اريد به الملك المطلق يعتق على مذهب المص ايضا
لا يقال على التقدير الثاني لا يصح التجوز على راي المص لان المطلق ليس سببا بخصوصه لانا نقول المطلق مسبب بخصوصه لكن في ضمن الافراد فانك اذا رأيت زيدا و
قلت رأيت رجلا ولم ترد زيدا بخصوصه صح الكلام بلا تجوز فوصف الخاص وصف للعام بلا مسامحة قوله واجيب بمنع الملازمة وانت خبير بانه اذا لم يجز
الاستعمال ما لم ينقل شخصه عنهم مع تحقق العلاقة وعدم ظهور المانع ففيه اعتراض بعد على الخصم اعني اشتراط السماع في آحاد المجاز ولما دعا الى تصريحهم بعدم جواز الاستعمال
فهو يحمل المنع على ما قال الشيخ الابهري قوله لعل الجامع ليس مجرد الخ فيه انه يلزم ان لا يجوز استعمال النخلة في شجرة مثلها تامل قوله المص المجاز خلف عن الحقيقة الا انصاف ان

المجاز خلف عن الحقيقة باعتبار انه اذا اطلق اللفظ فهم اولا المعنى الحقيقي قطعا ثم حمل عليه ان اعتبر ثبوته و يمكن ان لم يكن مانع و قرينة صارفة عن ارادته الحمل عليه فانه اذا وجد المانع والقرينة حمل على معنى مجازي يعتبر علاقته مع المعنى الحقيقي فالخلف باعتبار الخليفة في الحكم لكن اشتراط الامكان في المعنى الحقيقي و يمكن الا وجه يجب قاعدة العربية تامل قال المص والوجه الاول صحيح في المعنى ولا يخفى انه بحدث هذا الوجه ينبغي ان يكون الخليفة عند ابي حنيفة رحمه الله في الحكم ايضا فان ثبوت القرينة بهذا المعنى فرع ثبوتها بهذا اخر تامل قال المص وهذا هو المراد بالخليفة في حق الحكم وفيه بحث لان دليله بعد تسليم مقدماته لا يقتضي الا تفرع المعنى المجازي عن الحقيقي فيكون الثاني اصلا للاول فيجب ان يكون الاصل ممكنا لكن اين ذلك مما هو المدعى اعني كون ثبوت المعنى الحقيقي اصلا لثبوت المعنى المجازي الا ترى ان الجزئية في قولنا هذا ابني ممكنة جائزة الثبوت في الجملة ايضا لكنها ممتنع الثبوت للموضوع والدليل لا يقتضي وجوب ان يكون الجزئية ممكنة الثبوت للموضوع بل كانت في نفسها فيمتنع ان يقع العتق بقولنا هذا ابني كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وفي استدلاله ان الحقيقة الخ انت خبير بان استدلاله على هذا الطريق المشهور لا يفيد ان يكتفي بامكان اللفظ دون الحكم فان المتبادر منه ان الحقيقة بحسب الحكم ايضا اصل لكن اعتبر احدهما بحسب اللفظ لكونهما من اوصاف اللفظ تامل قال المص لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن اقول هذا على راي ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله دون ابي يوسف رحمه الله على ما فصل في الكتب المعتبرة ... من شرط انعقاد اليمين وبقائه التصور والامكان عندهما خلافا له والعجب انه كيف خفي ذلك على المص ثم الشارح المحقق قدس سره **قوله** واما اذا كان فيه ماء واقول الحلف على شرب الماء في الكوز اما مقيد باليوم مثلا او مطلق وعلى التقديرين اما ان لا يكون فيه ماء او كان فاريق وفي الصور الثلث الاول لا يحنث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله وفي الصورة الاخيرة يحنث في الحال اتفاقا وذلك لان اليمين عقد شرعي لا بد له من محل ومحله عنده خبر في المستقبل سواء كان الحالف قادرا عليه اولا وعندهما محله خبر فيه رجاء الصدق الا انهما فرقا بين المطلق والموقت فيما اذا كان ماء فاريق باعتبار الحنث في المطلق وعدمه في الموقت وذلك لان البر يجب في المطلق كما اذا فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد عليه اليمين حنث كما اذا مات الحالف والماء باق وفي الموقت البر في آخر الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر فبطل اليمين هكذا يستفاد من الكتب المعتبرة غاية السؤال والجواب بانه غير موجه تامل **قوله** فلا يبقى الخ وذلك لان انعقاد اليمين عند البقاء يجب ان يكون على كل ان عند حدوث الانعقاد فلا يصح ان يكون ابتداء الانعقاد على الامكان الظاهر وبقاؤه على الامكان البعيد الذاتي **قوله** لم ينعقد اليمين الخ جواب سؤال تقديره ان اعادة الماء الذي كان غير ممكنة ظاهرا فان اكثر من العقلاء على استحالة اعادة المعدوم لكن خلق فرد آخر للماء ممكن ظاهرا ... ذلك ما لا يستحيله العقلاء اصلا وحاصل الجواب ان ذلك وان كان ممكنا ظاهرا لكن الحلف على الماء الموجود في الكوز وقت اليمين كما هو المفهوم من العبارة وانت خبير بان الاظهر في الجواب ما مر ان مبنى الانعقاد على الامكان الظاهري وشيء من الاعادة والخلق ليس كذلك **قوله** لا ... ان هذا ... الخ فيه انه يلزم ان لا يقع الحنث اصلا قبل خلق الحيوة كما هو مقتضى التعليق اللهم الا ان يقال هذا الكلام للحالف على وقوع الشرط ... **قوله** لا تنتهي اليها في ... لان الولد الحر يجوز ان يكون رقيقا ويكون حر الاصل فلا يلزم الولد العتق من حين الملك مع بقاء ... العبد المعين ... مشهورا بذلك الوصف فلا يصح الاستعارة ويمكن ان يقال المشبه به المستعار منه الولد المتولد من جارية الغير ... العبد الموصوف بذلك وانما عتق العبد المعين المشار اليه بهذا لجعل العبد المشبه محمولا على هذا خبر عنه لنفي ان الظاهر ان المستعار منه مطلق الولد لا الولد الخاص ... **قوله** ... وذلك الخ راجع الى البنوة وذلك اشارة الى العتق ومتاخر خبر ثاني وخبر ذلك محذوف اي حاصل **قوله** فالمعنى المذكور الخ هذا دليل على الجزء اي لا جعل المشار لا يصح الا ان المعنى اخبار عن العتق السابق حين الملك **قوله** فيه نظر لانه لا فرق بين احتمال البنوة المشفقة واحتمال البنوة للشفقة لاحتمال الاخوة لتلك الاقسام **قوله** فان قيل صحت ثبوت الحرية الخ اعلم ان محصل هذا السؤال مع جوابه مذكور في المتن في بحث قرائن المجاز يحتاج الى زيادة بسط سيجيء ذكره ان شاء الله العزيز **قوله** المص لانه استحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى اقول فيه بحث لانه لا بد في اللفظ المستعمل من قصد المعنى حقيقيا كان او مجازيا وكانه اراد ان المقصود في النداء التنبيه استحضار الذات المطلوب اقباله بلا قصد الى ثبوت معنى اللفظ المنادي لهذه الذات فلفظ المنادي يستعمل في الذات بلا اثبات معناه له واعلم انه قال صاحب الكشف ... ان النداء لاستحضار المنادي بوصفه القائم به ان كان ثابتا نحو يا طويل وهو طويل وان لم يكن ثابتا فان كان مما يصح ثبوته بجهة المنادي يثبت اقتضاء نحو يا قصير

والا فلا استحضار المنادی بصورة الاسم نحو یا انی للاکبر سنا منه تبقی انه هو یقع مثل هذا النداء کلام البلغاء تأمل قوله فیقوم عینه مقام معناه حتی الخ اشکل بما
اذا کان الحر علما للمملوک وناداه بیا حر فانه لا یعتق ویمکن ان یقال هذا اللفظ یقوم مقام معناه الا اذا کان صارف عنه بان یکون علما للمملوک فیکون حتی لمجرد الاستحضار
تأمل قوله یمیل الی المذهب المرجوح الخ الانصاف ان هذا الکلام من المص مائل الی المذهب المرجوح لکنه یدفعه قوله بناء ثم یستعار لفظ الاسد وما سبق منه من ان الاستعارة
استعمال اللفظ فی اللازم المباین فلا ینبغی ان یتعرض علیه قوله واما عدم جریان الاستعارة الخ اقول لا خفاء ان ادخال المشبه فی الجنس المتوهم للمشبه به لا فی
جنسه الحقیقی فعلی هذا یمکن ان یتوهم العلم الشخصی علم الجنس فیعتبر ادخال المشبه فی الجنس الوهمی غایة الامر ان اسم الجنس له جنس حقیقی وجنس متوهم معا بخلاف العلم
بل نقول لا حاجة الی اعتبار هذا التوهم بل یکفی ان یدعی ان المشبه عین فرد حقیقی للمشبه به واعلم ان المشبه به یجب ان یکون مشتهرا وجه الشبه عند المخاطبین لا
مطلقا فلا یلزم الندرة فی استعارة الاعلام بناء علی انها قلما یشتهر باوصاف تأمل قوله یمکن ان یجعل معارضة فیه ان السؤال اما معارضة او منع مع المستند و
علی کلیهما لا یکون المعارضة موجهة اللهم الا ان یجعل السؤال استدلالا علی حدة علی مذهب الامامین رحمهما الله قال المص وانما لم اذکر هذا الاعتراضات انت خبیر
بان ما ذهب الیه ابو حنیفة رحمه الله من ان هذا ابنی یوجب العتق علی هذا التقدیر فی الحقیقة فاسد لانه مبنی علی الفاسد ولم یعرض المص لفساده بناء علی ان هذا المذهب یمکن
تصحیحه علی وجه الالزام وایضا لا یتم ما ذهب الیه من ان امکان المعنی الحقیقی لیس بشرط مطلقا فانه لا یتم الا فی المشتقات دون الجوامد تأمل قوله انما یتوجهان الی الخبر
الظاهر ان الجزء الاول محمول علی المسند والثانی علی الجهة الخبریة لکن الانسب ان یرد فی الموضعین المسند من حیث الانتساب الی الموضوع قوله بخلاف نحو رأیت اسدا
فانه وان اشتمل الخ فان قیل سلمنا ان اثبات الاسدیة لزید فی هذا المثال لیس بمقصد اصلی لکن المتکلم یقصد لنفسه اثبات الرؤیة المقیدة بالتعلیق والوقوع علی اسد
موصوف بالرمی فان قیود المسند مناط الافادة والتصدیق والتکذیب وذلک ایضا محال قلنا المستحیل الرمی للاسد وذلک ضمنا لا صریحا والمقصد اصالة اثبات الرؤیة
المتعلقة بالاسد الموصوف به فی الواقع ومآل الاثبات لیس بمستحیل فانه بمنزلة ان یفرض للاسد الرمی ثم حکم بانه مرئی تأمل قوله او تقدیرا ینبغی ان یجعل مثنا ولا لما یکون
مسویا کما فی قوله تعالی وما یستوی البحران وغیره مما لیس المشبه مقدرا معتبرا فی نظم الکلام قوله خرج من باب الاستعارة فیه انه یجب ان یکون اسم المشبه به علی معناه الحقیقی
فی باب التشبیه فلا یصح بیانه بالمجاز والجواب انه بیان للمثل المضاف الی المشبه به تقدیرا ویجعل ان یجعل بیانا له علی سبیل المبالغة والادعاء بقی امر آخر وهو انه یلزم ان یکون
لفظ الخیط قبل البیان مستعملا فی المعنی المجازی وهذا اللفظ بعینه بعده مستعملا فی حقیقته واشار قدس سره فی شرح الکشاف الی انه لا استبعاد فی ذلک لانه نظیر النسخ
فلیتأمل قوله یجب ان یحمل علی حذف الخ الاظهر ان یکون علی طریقة الاسناد المجازی المفیدة للمبالغة فی الحمل ویؤید ما سبق من ان المحال ربما یعنی لاغراض قوله
ثم لا یخفی ان الخ انت خبیر بانه یلزم علی هذا ان لا یعتق بقوله هذا ابنی لان التشبیه لا یفید العتق ویمکن ان یقال بالفرق بین صریح التشبیه وتقدیره للارادة کما لا یخفی
قال المص لا عموم للمجاز لانه ضروری یصار الیه آه هذا منقوض بالمشترک لانه ضروری اذ الاصل عدم الاشتراک لاخلاله بالفهم یصار الیه توسعة فی اداء المعانی اذ لیس
لکل معنی لفظ خاص به وقد اعتبر فیه العموم اجماعا قال المص وهو فی کلام الله کثیر لا یخفی ان هذه الضرورة لا یستلزم العجز المنافی للالوهیة فان ذلک لا یوجب قصورا
فی ذاته الاقدس بل فی ذلک بواسطة ان المقدر غیر قابل لصورة اخری اذ المعنی المجازی الذی لیس له حقیقة لا یتصور اداءه الا بالمجاز الا تری انه اذا قیل جعل زیدا
الساکن متحرکا بازالة السکون لا یرد شیء نعم الارب ان لا یطلق الضرورة والعجز علیه تعالی قوله عموم اللفظ انما هو لما یتحقق به فیه منع فان مثل من عام بنفسه الا
ان یخص بمثل المعرف باللام ونحوه فان جریان العموم فی مجازه کاف لرد کلام الشافعی قوله والا لکان کل حقیقة عاما فیه انه یجوز ان یکون سم حقیقة تابع عن العموم قوله
فان قیل قد سبق ان العموم الخ اقول کل من السؤال والجواب محل تأمل اما الاول فلانه قد ذکر قدس سره فی بحث تخصیص العام ان الاسود من حیث قصد به الشجعان مستعمل
فی غیر ما وضع له ومن حیث قصد به العموم مستعمل فیما وضع له فنفی المجاز لیس بتجویز نظرا الی العموم واما الثانی فلان الوضع المعتبر فی العام وضع حقیقی سواء کان
نوعیا اولا وقد ادخل قدس سره النکرة المنفیة فی تعریف العام علی زعم انه حقیقة فی العموم قوله ولا فی امتناع استعماله الخ قد ذکر قدس سره فی شرح الشرح
اطلاقه علی مجموع المعنیین بان یراد به فی اطلاق واحد المجموع المرکب من المعنیین بحیث لا یفید ان کلا منهما مناط الحکم ما لا نزاع فی امتناع ذلک
حقیقة وفی جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة فعلی هذا ظهر وجه قوله فعلی تقدیر صحة هذا الاستعمال وظهر ایضا ان صورة الاتفاق المقابلة

صورة النزاع ليست باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ لفظا بل اذا كان المناط والمقصود المركب من المعنى الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما
جزءا منه فلا نزاع في ان هذا الاستعمال ليس حقيقة وانه مجاز على تقدير العلاقة بقي التردد في ان الارادة في صورة النزاع متعددة اولا والظاهر الاول
لان المناط كل منهما على حدة **قوله** فاستعماله في المعنيين فيه انه ذكر قدس سره في شرح الشرح تصحيح هذا المجاز وبيان العلاقة فيه مشكل وحديث استعمال
الجزء في الكل كاذب **قوله** والتحقيق انه فرع آه وانما سماه فرعا لان المشهور عموم المشترك لا الحقيقة والمجاز **قوله** كما يمتنع استعمال الثوب الواحد اي في
ان واحد على وجه الملك والعارية سواء كانت بالنسبة الى شخصين او شخص ولما كان المناسبة بين المقصود وهذا المشبه به عليا به اعرض واضرب وقال بل كما يمتنع
اكتساء الخ هذا هو المفهوم من الكشف والانسب بجواب الشارح قدس سره عن هذا الوجه ان يقال الاضراب للترقي باعتبار ان الاستحالة في الاول شرعي
نظرا الى اجتماع الملك والعارية والاستحالة في الثاني عقلية نظرا الى حلول جسمين في مكان واحد **قوله** لان الامتناع فيه ان المبني والمبني عليه متحدان
الا ان يقال المبني الحكم بالامتناع والمبني عليه نفس الامتناع او يجعل الاول مطلق الامتناع والثاني الاستحالة شرعا وعقلا **قوله** على انا لا نجعل
الخ فيه ان الاستحالة باعتبار اجتماع الموضوع له وغيره في استعمال واحد فان الاول بمنزلة الملك والثاني بمنزلة العارية قال المص فلا يستحق معتق
المعتق مع وجود المعتق بفتح التاء على ما هو الظاهر من تقرير التوضيح والكشف ايضا وقد قرئ بالكسر وينبغي ان يعلم انه اذا كانت الوصية للموالي مطلقة
غير مقيدة بقرينة تعين المراد فالوصية باطلة لكون المولى مشتركا بين المولى الاعلى والاسفل وان ولد المعتق بمنزلته في كونه حقيقة اللفظ مقدم على معتق
المعتق على ما قالوا لكن الكلام في كونه حقيقة محل مناقشة كما ان ولد الولد ليس بحقيقة الولد بقي امر آخر وهو انه لا يصح على الاطلاق ان يفرع على الاصل
المذكور انه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق فانه يجوز استحقاقه بطريق عموم المجاز نعم لا يجوز ارادة كل من المعتق ومعتق المعتق على انه مناط لا يجوز عموم المجاز
اذا لم يكن قرينة على ذلك فظهر ان المناسب ان يوخر السوال والجواب المذكوران في التلويح متعلقان بعموم المجاز في الملامسة الخ مع ان الجواب
لا يصح كلام المص بالكلية قال المص ولا المس باليد الخ اعلم ان الملامسة المس باليد عند الجمهور ومطلق المس عند صاحب دستور اللغة والشافعي رضي الله عنه
حمله على المعنى الثاني اما على وجه المجاز او على ادعاء كونه ايضا حقيقة فتقرير المص رحمه الله والشارح رحمه الله ايضا لا يخلو عن قصور **قوله** بدليل آخر على ما نقله
الامام محيي السنة انه قال عليه الصلوة والسلام للجنب عليك بالصعيد فانه يكفيك **قوله** لانا نقول لا نم ان قبل ذلك الخ ينبغي ان يعلم ان هذا الجواب لا يتم
على مذهب الحنفية القائلين بانه اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث لكنه ذلك يصح على مختار الآمدي على ما يجيء بالتفصيل
انشاء الله تعالى **قوله** لا يجوز ان يراد بالملامسة الخ يدفعه ما نقل الحنفية عنه عليه الصلوة والسلام من انه لم يتوضأ من المس وصلى **قوله** ولا قرينة فان
قيل هذا لا يتم في الملامسة فانه يراد بها المجاز اي الجماع بتحقق القرينة الصارفة عن الحقيقة قلنا لم يتحقق القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة منفردة
دون الاجتماع حتى يجوز عموم المجاز **قوله** حيث يطلق الابناء عرفا لكن الاطلاق العرفي ليس بحيث يصير اللفظ حقيقة عرفية فيه لينافي اعتبار عموم المجاز
وينبغي ان يعلم انه اذا استوى الحقيقة والمجاز بحيث العرف فالحقيقة اولى اتفاقا وان هجرت الحقيقة اصلا فالمجاز اولى اتفاقا وان غلب المجاز
في الجملة فالحقيقة اولى عنده والمجاز عندهما كما سياتي قوله المص بالحنث حافيا او منتعلا اللام عوض عن المضاف اليه اي يحنث الداخل حال كونه حافيا
ويجوز ان يكونا منصوبين بحذف مصدر مضاف اي حنث حاف او منتعل قال المص رحمه الله لان معناه الحقيقي مهجور ان حمل على ظاهره يشكل بالتقرير
عندهم من ان الحقيقة المهجورة خارجة عن عموم المجاز قطعا فالمراد كون بعض الافراد مهجورا بقي ان الحقيقة المستعملة في الجملة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله
فينبغي ان يراد بوضع القدم عنده الفرد الغير المهجور منه ويمكن ان يقال كلام ابي حنيفة رحمه الله فيما اذا كانت الحقيقة في ضمن جميع الافراد مستعملة
متعارفة في الجملة فاما اذا لم يتعارف في ضمن فرد كما هنا غير متعارفة فحمل وضع القدم على الدخول صحيح على مذهبه ايضا كما يصح على مذهبهما **قوله** ونظيره نام
ليس على حقيقته لان النوم ليس داخلا في حقيقته فوضع القدم هو الانتشار بمجرد انها لا المطلوب مجرد وضع القدم مع خروج باقي الجسد **قوله** ارادة من افراد
معناه ينبغي ان يعلم ان وضع القدم ليس فرد الدخول حافيا اصلا لكن الدخول حافيا يتضمن ويشتمل على الوضع فبهذا الاعتبار صح الدخول من عموم المجاز

كما صرح بذلك في شرح تلخيص الجامع الا ان المتعارف من عموم المجاز شمول اللفظ الحقيقة وغيرها ولا يخلو قوله يعني انه اذا دخل الخ عن اشارة الى ذلك
قوله قد صرح في المبسوط الخ هذا سوال على ما فهم سابقا ان معناه الحقيقي اعم من الدخول حافيا وان معناه الحقيقي مهجور قوله كان المراد انما لم يحمل كلامهما
على ان الدخول ماشيا من افراد الحقيقة لانهما لم يحملا كلام المص على ذلك لان ارادة ما ليس حقيقة لغة وعرفا لا يجوز قضاء قوله وهي غير مهجورة ان كان
هذا مسلما عند ابي حنيفة رحمه الله ينبغي ان يحمله او وضع على مجرد الدخول ماشيا لانه وجد حقيقة غير مهجورة قوله مشعر بان وضع القدم الخ لكن ليس ذلك مراد
بل المقصود ان الوضع تعارف في الدخول وان لم يصر حقيقة في ذلك قوله لا تساوي ولا تهجر ان اتما حمل تردد لانه قد بنا ر دار مشوبة نعم القسم
مع اضافة الدار الى زيد قرينة على المراد هو ان الدار للبعض ساكنها قال المص رحمه الله وكثيرا ما يراد به الوقت ابتداء ان المراد بالوقت مطلقه بحيث يكون
اليوم من افراده وهو الانسب بقوله لان النهار اولى لاستعارته بانه يجوز ان يراد فيما اذا شغله الفعل باليوم مطلق الوقت ولا شك انه اذا اريد مطلق الوقت
والان غير ممتد لا يصح تقدير الفعل الممتد لكن آخر كلامه دال على ان المراد بالوقت الآن تامل قال المص فاحتجنا الى ضابطة آه لا يخفى انه لا يصح
على تقدير ان اليوم مجاز في الوقت كما ذهب اليه فان الحقيقة لا يحتاج الى القرينة فلا حاجة في حمل اليوم على النهار الى القرينة وضابطة اللهم الا
ان يقال الضابطة لمعرفة المواضع التي يحمله لفظ اليوم فيها على النهار او الوقت تامل قال المص فاذا تعلق بفعل ممتد اعلم انه يجوز ان يكون فعل ممتد الكثر
لا بحيث ان يقع اليوم معيارا له لان امتداده اقل منه بساعة فح لا يصح حمل اليوم على حقيقته الا ان المص ذكر في شرح الوقاية ما يدل على ان ذلك ليس ممتدا
في اصطلاحهم بل امر آخر هو ان الممتد يجوز ان يكون بحيث يقع في يوم ونصف يوم آخر وح لا يصح حمل اليوم على حقيقته ايضا فانه لم يكن معيارا له ويمكن
ان يقال ان الفعل لا يقتضي بحسب مفهومه الامتداد مطلقا بحيث يصح ان يقع في اليوم واما خصوص الامتداد بالوجهين المذكورين فليس من خصائص
المفهوم بل من الخارج والقرائن فح اذا نسب الفعل الممتد الى اليوم يحمله على حقيقته غاية الامر ان يكون الكلام كاذبا تامل قوله وهو الآن المراد به الزمان
الذي لا يعد بحسب العرف زمانا طويلا لا المصطلح الحكماء والمتكلمين كالضرب والجلوس والركوب الظ ان الاول من مقولة الفعل والاخيرين
من مقولة الوضع وليس شيء منهما عرضا موجودا بتجدد الامثال عند المتكلمين فالوجه ان يجعل الضرب من الحركة والجلوس بمعنى السكون والركوب من الحركة
العرضية بقي ان الضرب باشتماله على رفع اليد المنافي لخفضها الذي حركة الضرب عبارة عنه فيكون بمنزلة تخلل السكون في الحركة فلا يكون موجودة
بتجدد الامثال قوله فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثلها الخ لان كل جزء منه غير الاول بحسب العرف والايعد تكرارا باختلاف الضرب بقي
ان الضرب يكون باليد والسوط والخشب فيجعله واحدا مع جعل الكلام ممتدا غير ظاهر قوله وما ذكره المص من الدليل اعني قوله لان الفعل اذا نسب الى
قوله لان النهار اولى لكنه مع ملاحظة ان الظرف ليس متعلقا بالمضاف اليه تقديرا في قوله تحصيل التقييد باليوم الخ يعني يستعمل اليوم في مطلق الوقت
لكن يقع في الخارج على اليوم بواسطة الاضافة بقي ان مطلق الوقت على ما سبق لا يتناول اليوم بل جزء منه قال المص رحمه الله في لا ياكله من هذه الحنطة
انما وضع المسئلة في الحنطة المعينة لان العقد اذا وقع على حنطة منكرة فالجواب عند الامام ايضا كقولهما في صورة العقد على الحنطة المعرفة قال المص وبه يراد
باطنها عادة لقائل ان يقول يجوز ان يجعل من تبعيضية فارادة الاجزاء الباطنة حقيقة لا مجازا والجواب انه ذكر في شرح تلخيص الجامع ان المفهوم
من كلمة التبعيض جزء الجزاء المقدار الذي يكون كالكل في الاسم والحد قوله جنس دون جنس الدقيق لا دخل له في المدعى بل المناسب له ان يقال
جنس دون جنس المتخذ منها والحق ان يعلل ويقال السويق ليس كثير الاستعمال بخلاف سائر المتخذ منها ويجب ان يكون افراد عموم المجاز متعارفة
بحسب الاستعمال على ما نقله بعضهم عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله قال المص اذا كان نذرا ويمينا يكون آه الجمع ظ على تقدير ارادة النذر واليمين معا
واما اذا اريد اليمين فقط فلا وكان السائل توهم الجمع باعتبار تحقق النذر واليمين معا بحسب الحكم واعلم ان اليمين تحقيق وتاكيد لفعله او ترك بما يراعى
حرمته كذكر اسم الله تعالى فاطلقت اطلاقا شايعا حقيقة او مجازا على تعليق طلاق او عتاق او غيرهما بما يراعى حرمته بفعل او ترك تقييدا له او تقوية
فاليمين نوعان القسم باسم الله تعالى وصفته والتعليق واما النذر فحقيقته الزام امر وايجابه على النفس من غير ايجاب من غيره لكنه يستلزم تحريم المباح وقد يطلق

عليه الاثم الحين يجوز ان تشبيها بنظر الى ان التحريم علاقته القصد الى منع نفسه عن ارتكاب ذلك المحرم والانسان يحترز عن نقض التحريم كما ان اليمين علاقته القصد الى المنع والمؤمن يحترز عن
الحنث **قوله** للعلمية والعدل عن الرجب مقول ان العلمية جنسية فالطلاق رجب على الاشخاص كاطلاق اسامة على الافراد قيل حقيقة وقيل مجازا والعدل عن الرجب باعتبار اللفظ والمعنى
جميعا فان تعريفه باعتبار العلمية لا باعتبار اللام وبمثل ذلك صرح الرضي في سحر معدولا عن السحر ويجوز ان يقال رجب في الاصل صفة من رجبه
بالكسر اي عظمته فنقله الى العلمية فزيدت اللام كما في الاعلام المنقولة عن الصفة او المصدر ولا تكون تلك اللام لازمة فيجوز حذفها لكن لا يخفى
ان تعليل الشارح للعدل بان المراد رجب بعينه لا يصح على الوجهين وكان محشي الاسلام جوز ان يدخل اللام في علم الجنس للاشارة الى فرد ثم
يحذف اللام ويعدل الى النكرة وهذا غير متعارف مع ان تضمن الحرف يوجب البناء كما هو المشهور تامل **قوله** والمسئلة على ستة اوجه اقول بل
سبعة فانه يجوز ان ينفي كليهما قال المص فالحاصل ان هذا اليمين جمع الخ حاصل الجواب ان الصيغة حقيقة للمجوز فيهما اصلا فانها مستعملة في الموضوع له
دون اللازم غاية الامر انه ايضا حاصل بالايجاب والاستلزام وفيه بحث لان الكلام فيما اذا نوى اليمين فاللازم منوي مراد فيكون مجازا
ويمكن ان يقال المقصود ان اليمين مراد بالقصد الاصلي لكن لا بطريق الاستعمال كما قيل في الكناية من انها مستعملة في الملزوم الا ان المقصود
الاصلي اثبات اللازم وعلى هذا لو كان مقصود القوم من امتناع الجمع بين الحقيقي والمجازي في الارادة امتناع ارادتهما بحسب الاستعمال فيهما اندفع اعتراض
الشارح قدس سره على اصل المصنف تامل **قوله** يعني اصل الاشكال على مسئلة الخ وذلك لان جواب القوم على تقرير المص الخ في ان اللفظ حقيقة
لا مجاز ومبنى هذا الجواب على عكس ذلك فلا يمكن ان يجعل هذا الجواب دفعا للاشكال على الجواب السابق باختيار الشق الثاني من السؤال كما توهم
قال المص لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فيه بحث لان من اكره بما نه طلاق فهو كذلك عند الله تعالى ايضا وان كان قلبه مطمئنا بالايمان
صرح بذلك في المحيط ايضا يجوز ان يقع النذر بالتصدق على زيد مثلا في مثل ذلك يلزم ان يثبت النذر بمجرد الصيغة في صورة المنفي ايضا **قوله** فلا يمتنع
الجمع في شيء الخ وذلك لان المقصود في الانشاء ثبوت المعنى به وفي الخبر الدلالة على مضمونه فكما يحصل المقصود في الاول بمجرد اللفظ فكذا ينبغي ان يحصل
في الثاني ايضا بمجرد الصيغة على انه اشتهر بين القوم امتناع الجمع بالفصل بين الخبر والانشاء فلا يرد ان كلام المص في الانشاءات الشرعية التي يثبت بها معنى
قوله في محل آخر وهو النذر **قوله** كالحقيقة المهجورة في عدم الارادة والاعراض فلا يلزم ان يكون اليمين حقيقة للصيغة على هذا الجواب لكنه يشكل بما
اذا لم ينو واحدا بل نقول يلزم ان لا يثبت النذر فيما اذا نوى اليمين بعين هذا الدليل **قوله** ومن بديع الكلام الخ وانت خبير بان كلمة الله في مثل
هذا الكلام لا يفهم منه احد معنى القسم وليس في الكلام ما يصلح جوابا له وان مجرد على قد يستعمل في النذر وان ليس المعنى لا ثبت ووجب الله علي كذا
من فوائده قدس سره في شرح التلخيص ايضا ليس هذا الكلام دافعا للاشكال فيما اذا نوى اليمين فقط قال المص او معنى من المتكلم اقول او معنى من المخاطب
كما يقال للامة المغنية انت آمرة للسلطان بالعصيان **قوله** فهو مجاز عن تمكينه واقداره لا يقال ذلك ايضا غير مستحسن من الحكيم تعالى لانا نقول المقصود
من ذلك لا غير اظهور فضل الانسان المتمكن من ابتلائه من اتباع الحق باختيار الشق الثاني على الاول بقي انه لا يظهر وجه تعلق بمن استطعت بقوله
استفزز او بعيد تامل المعنى قدرت على اغوائه من قدرت عليه والجواب ان المراد قدرت على اغواء من قدرت على اعمال قدرتك فيه بان لا يكون فيه
مانع الاعمال من جانب الحق تعالى كما في مخلص العباد على ما اشار اليه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان **قوله** للتوبيخ والانكار اعتبارها في الامر
الثاني ظاهر واما اعتبارها في الامر الاول فلان اغواء الايمان مستحسن عقلا الا ان يقال ذلك باعتبار التقييد بالمشيئة يعني ان ذلك الانكار التي نحن
بل هو مما استعمل فيه الامر او مما يفهم تبعا كما قالوا في مثل التعويض **قوله** باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه ينبغي ان يكون ذلك
جاريا في جميع المفهومات المشككة تامل **قوله** او زيادة لا في نفس المفهوم فان العسل مخصوص بواسطة زيادة الغذاء على مفهوم التفكه قال المص
نحو لا عمال بالنيات اقول لا حاجة الى التوجيه على المذهبين اصلا فانه يجوز ان يقدر على مذهب الشافعي رضي الله عنه اعمال الطرف صحيحة او موجودة و
يراد بالوجود الوجود الشرعي وعلى مذهب ابي حنيفة رحمه الله تجزئه واعلم ان آخر الحديث اسعى ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها اعلم

ان یتزوجها فصحة نیته الی ما ہاجر الیه یلائم مذہب ابی حنیفة رحمه الله وکذا یلائم حمل النیة علی معناہا اللغوی اعنی انبعاث القلب نحو ما یراہ موافقا للغرض
من جلب نفع او دفع ضر حالا او مالا علی معناہا الشرعی کما ذکرہ الشارح قدس سرہ وینبغی ان یعلم ان الاعمال مخصوصة بافعال الجوارح واللسان علی ما
فی شرح البخاری للکرمانی فخرج فعل القلب فلا یلزم التسلسل فی النیة ولو عمت لکان النیة خارجة عنه بما یحکم العقل قال المص رحمه الله ورفع عن امتی
الخطاء والنسیان اقول آخر الحدیث وما استکرہوا علیه وذکر فی الهدایة وغیرہا وان اکرہ بقتل علی قتل غیرہ لم یسعه ان یقدم علیه فان قتله کان اثما
فالرفع فی الاکراہ لیس بالنظر الی الاثم فالمناسب ان لا یکون فی الخطاء والنسیان ایضا بالنظر الیه کما لا یخفی اللهم الا ان یوقف ویقال ان المرفوع فی
الاکراہ اثم علی ما ہو المفهوم من الهدایة فی القتل الخطاء قال المص والاول بناء علی صدق عزیمته الخ لا یخفی ان ہذا الکلام یلائم تعمیم الحکم الاخروی
بحیث یتناول الماثم ایضا کما یاذن من آخر الحدیث ویؤیدہ ان الریاء فی الصلوة یوجب الاثم لکن آخر الکلام وتفسیر الشارح قدس سرہ للنیة یشعر بان المراد
مجرد الثواب بقی ایضا ان الحرام مطلقا لا یحتاج الی القصد والنیة فی الاثم تامل قال المص واما عندہ فان المجاز لا عموم له لا یخفی ان عدم عموم المجاز
علی وجه لا اختصاص بالشافعی رحمه الله ایضا فیما اذا لم یکن المعانی المجازیة متنوعة والا فابو حنیفة رحمه الله ایضا قائل بعدم عموم المجاز لا لانواع معاینة فهذا
التعلیل لا یلائم جعل الحکمین نوعین مختلفین بل یلزم عموم المشترک او المجاز لیس عمومهما ہہنا لا نہما مختلفین بالذات لان الاشتراک ہہنا بالوضع النوعی المجازی
بل اللازم ہہنا امر ہو عموم المشترک کما ہو المذہب عندنا وہو عموم المجاز عند الخصم قوله اما او لا فلانا لا نسلم الخ فان قیل ارادة ان الثواب منوطة بالنیة
متعلق بها وفاقا علی ما فی شرح الوقایة فالاولی ان یراد بالاعمال ما یتعلق بها وہو الثواب ولم یرد ان الثواب مراد بها حتی یتبع قلنا ینتفی فی قول المصنف
ہہنا فاذا ثبت احدہما ہو الثواب اتفاقا لم یثبت الآخر بقی انه یلزم ان یکون المنع جدلیا اذ اثبات الثواب فی الاعمال بهذا الحدیث فقط و
ان ذلک بآخر الحدیث اعنی انما لکل امرئ ما نوی نعم الاظهر ان تقریر المنع بانه لیس الثواب مقصودا اصالة فلا یکون مستعملا فیه اذ نفی الصحة یستلزم نفی
الثواب قوله من قبیل المحذوف لا المجاز فیه ان کلام مبنی علی انه ارید بالاعمال الثواب قطعا فلو ارید الصحة ایضا یلزم عموم المشترک او المجاز وذلک
لا یندفع بان یقال تقدیر الصحة اولا وجه اضافتها الی الاعمال المراد بها الثواب تامل قوله واما ثانیا فلان عدم بقاء الاعمال الخ والجواب ان المراد
حکمها علی عمومه عندنا خلافا للمذہب الشافعی اذ یصح ان یقال کل ثواب بالنیة دون ان یقال کل صحة بها ویمکن ان یقال اطلاق الاعمال علی
الصحة والثواب باطلاق السبب علی المسبب وذلک اطلاق انما یصح علی ما ذہب الیه المص اذ کان السبب سببا بخصوصه لا بجنسه فالمراد بالاعمال
العبادات وبالصحة صحتها عندہ فیصح کالصحة للعبادة بالنیة قوله واما رابعا فلان انتفاء الثواب الخ فیه ان صحة الشیء انما یعرف بحکم الذی
وضع له واثرہ کما سیجیء فی بحث الاہلیة وقال المص فی بحث الاحکام الصحة کون الشیء بحیث یوجب تفریغ الذمة فالمعتبر فی مفهومها اعتبارا دنیا
النفع الدنیوی وان کان یلزمها الثواب وبالجملة الثواب لازم للصحة وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم والجواب انا لا نم ان الثواب لازم
دائمی للصحة فان الریاء فی الصلوة یبطل الثواب بلا فساد فیها علی ما فی الکشف وغیرہ فالصحة ینفک عن الثواب ولذا قال الشارح قدس سرہ فی شرح
الشرح ثمرة الصحة موافقة له الشارع او اسقاط القضاء لا حصول الثواب لیعترض بانه قد لا یترتب قال المص ونحو لا یضع قدمه انظر ان القرینة
فیه دلالة الحال لان الیمین فی منزلة المنع نفسه عن الدخول فی دار فلان المصلحة قال المص وکالاسماء المنقولة لا یخفی ان المنقول لا یکون مجازا فی المعنی
المنقول الیه ما لم یکن موضوعا فی اصطلاح التخاطب المنقول عنه فعلی ہذا لا یظہر جعل النقل الی المنقول الیه قرینة علی التجوز عنه فان اعتبار ہذا الاصطلاح
یقتضی ان یجعل حقیقة مستعملة فی المنقول عنه تامل قوله فعلی الاعتراف عندہما الاعتراف الشرب بالید علی ما فی الصحاح وغیرہ والغرف اخذ الماء
بالکف علی ما فی طلبة الطلبة وذکر فی شرح المنظومة لو شرب بالاناء او اغترف یحنث عندہما فالاعتراف محمول علی ما یقابل الکرع قال المص فیتناول
الافراد والاتکال لا یخفی ان الدلیل لا یقتضی الا اخراج الاتکال بغیر حق فان الشرع دل علی ان المسلم لا یملک لا اتکال فیما اذا اظہر الحق قوله او الکل
فی الجزء کذا فی بعض النسخ المعتبرة وکان وجهه ان مطلق الجواب ان کان داخلا فی الخصومة فلا اطلاقها علیه من قبیل اطلاق الکل علی الجزء والا فمن قبیل

الطلاق للتقييد وفي بعض النسخ المعتبرة كما في الكشف الكبير لكذا او الجزء في الكل وجهان ما ذكره صاحب الكشف ان الانكار الذي هو نشأ من الخصومة بعض الجواب
فيدخله في عموم الانكار والاقرار لايخفى ان الاظهر او الجزئي على الكلي **قوله** في مجلس القاضي لو اقر في غير مجلس القاضي صح اقراره عند ابي يوسف خلافا لابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لابي يوسف ان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا ولهما ان التوكيل يتناول جوابا يسمى خصومة حقيقة او مجازا والاقرار في مجلس القاضي خصومة
مجازا بخلاف الاقرار في غير هذا المجلس **قوله** لان التوكيل انما يصح شرعا بهذا لا بالاثم بما ذهب اليه ابو حنيفة من انه لو وكل المسلم الذمي بشراء الخمر جاز فقال
المص اما ان يكون بعض الافراد اولى الخ فيه بحث اما اولا فلان التبادر علامة الحقيقة وقد ذكر السيد في بحث المجاز العقلي من حاشية المطول ان مثل الوجود
حقيقة في الفرد المتبادر كالخارجي على ما هو الظاهر فاللفظ حقيقة في الفرد المتبادر وحده واما ثانيا فلانه لا يظهر ان يقال مثل هذا اللفظ محمول
على الاطلاق مجازا على الفرد الاولى سيما على مذهب ابي حنيفة رحمه الله فانه ذهب الى ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف **قوله**
لان العلة لا ترجح بالزيادة الخ يمكن ان يناقش ويقال بان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله لا يسلمان ان مجرد الاستعمال علة اعتبار المجاز بل العلة هو الجهة
فلا يترجح العلة بالزيادة من جنسها **قوله** هذا الاختلاف مبني على اختلافهم الخ قد نوقش فيه بان زيادة فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء
كانت الحكم او في التكلم تامل **قوله** والا في الاصغر المجهول الخ نقله الجبازي شارح المنار عن المحيط ان كانت للاصغر مجهول النسب فرق بينهما وان عرف نسبه
فعلى هذا الظهر فائدة التقييد ولا يخفى ان هذه الرواية اظهر من رواية المبسوط قال المص اي يكون دعوة الخ الدعوة بالكسر في النسب بالفتح في الطعام
على قول اكثر العرب **قوله** وكان الاسب الخ يعني يجوز اثبات العتق مجازا بقوله هذا ابني للاكبر مثلا فيجب ان يقال بالفرق بينه وبين قوله هذه بنتي في
عدم اثبات الحرمة به ولم يتعلق عرضي اصحابه بذكر العتق فاستقيماه الا انه الخبر كلام المص الى ان النسب يحتمل التكذيب والرجوع فقال المص لا دخل في منافاته
بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع قال المص ثبتها به من الغير الى آخره لو زاله على ذلك ان النسب لا يمكن اثباته من شخصين لكان اتم
حسنا الا ان تمام المدعى يتوقف عليه ايضا قال المص واما المجاز وهو التحريم فلان الخ هذا على التقديرين لا يجوز ان يراد بالغيث النبات الذي لم ينبت
هذا الغيث على ما سبق من اشتراط الاختصاص بين السبب والسبب بقي انه ذكر في كتب الفروع انه لو قال رجل انت علي مثل امي وقال اردت الطلاق
هو طلاق باين لانه تشبيه بالام في الحرمة وكذا لو قال انت علي حرام فيجوز ان يراد بقوله هذه بنتي الحرمة المطلقة الواقعة في ضمن الحرمة المقتضية صحة
النكاح وايضا جازت استعارة العتاق للطلاق على ما سبق مع انهما مختلفان فان كلا منهما نوع امر من الطلاق الرجعي والعتاق اثبات القوة تامل **قوله**
الشجاعة فيهما معنى واحد الفرق بين الشجاعة والتحريم بهذا الوجه غير ظاهر قال المص فان لم يثبت النسب لا يمكن ان يثبت التحريم الخ اقول فيه انهم ذكروا انه
قد يكون المعنى الملكي عنه محالا كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ولا يضر امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط عند الامام رحمه الله **قوله** فلم يصلح حقا من حقوق
المالك اي لم يصلح هذا التحريم لحق المالك اي ملك الزوجية يعني لم يصلح الاثبات للزوج فانه لا يقدر على اثبات هذا التحريم فلا يثبت لهذا الكلام من الزوج
ويحتمل ان يراد ان التحريم الثابت بهذا الكلام هو المنافي لملك النكاح فلا يصلح هذا الكلام لحق الملك اي التحريم القاطع للنكاح وقد وجد في بعض النسخ
المصححة فلم يصلح حقا وح قوله حقا حال او مفعول له **قوله** قال المص ولو رد بهذا الوجه وهو انه الخ ينبغي ان يعلم ان المقصود ايراد هذا الترديد ابتداء لا انه
كلام فخر الاسلام ليكون ترديدا اجنبيا على زعم المص فان فخر الاسلام نفى سابقا ثبوت الحقيقة اي النسب فعلى هذا لو ورد ويلزم من الترديد بحذف الجواب الى التعذر
نفي الحقيقة واما لو اورد ابتداء فحاصله ان موجب الكلام لا بد منه فاثبات التحريم لانه في ضمن الحقيقة بطريق الالتزام او بطريق المجاز وكلاهما باطلان قال
هذا اختيار المص والاكثرون الخ يمكن ان يقال لا مخالفة لان المعنى المجازي تمام المراد بالوضع النوعي المجازي ولازم المراد باعتبار الوضع الحقيقي فالدلالة
باعتبار وضع مطابقة وباعتبار وضع التزام **قوله** ورد البيان في نوع الاستعارة الخ الاظهر ان يقال الاستعارة شتاء وآية للمجاز المرسل ايضا على ما هو
مصطلح الاصول كما صرح به في الكشف **قوله** من صيف الخ من ابيض نهاره اشتاء ومن اصيف الخ قيل معنى المثل ان الشتاء ابلغ في برودته من الصيف في حرارته فالمعنى
هنا ان المجاز ابلغ في مذمومته من الحقيقة في ركاكته وقيل معنى المثل على فرض البرودة في الصيف ايضا فالمعنى هنا ان المجاز اعذب من الحقيقة المعروف فيه

المعنوية ايضا قوله من المقابلة والمطابقة لا يخفى انهما من المحسنات المعنوية دون اللفظية وبالجملة اصناف البديع متناولة للمحسنات المعنوية تخصيصه
اياها باللفظ غير ظاهر اللهم الا ان يقال قوله كالتجنيسات نحو تقييد للبدائع بما يختص باللفظ قال المص او معناه لا يخفى ان الموصوف بالتعظيم مثلا المعنى الاصلي
المجازي لكن الموصوف بزيادة البيان المعنى الذي اللفظ بالنظر اليه مجاز الا ان يأول ويقال منشأ الزيادة ايضا كون المعنى الاصلي ملزوما وبينه على وجود
اللازم قال المص اي خصوص معناه المفهوم من معناه عطف على لفظه فيلزم ان يكون الداعي المعنوي لفظيا اللهم الا ان يجعل قوله فاللفظي اختصاص
لفظه بيانا لما حاصل المعنى الا التقدير الاعراب فيكون منزلة قوله فمن هنا شرع الخ قال المص او تلطف الكلام بالرفع عطف الخ انت خبير بان المتبادر من العبارة
انه ليس داعيا معنويا ولا لفظيا بل الكل منهما فيه خلل لكن الفرق بين التلطف والمطابقة وبين زيادة البيان غير ظاهر تامل قوله المص وايضا ما ذكرنا
ان ذكر الملزوم الخ وانت خبير بان الدليل الاول لا يقتضي الا قوة في العلم باللازم لا الظهور والوضوح والدليل الثاني لا يوجب الا صحة المجاز عن الحقيقة
قوله المص فاصل المراد الخ هذا محل مناقشة اللهم الا ان يقال يحصل في العرف المقيد اصل المراد والقيود تتمات وتكملات قال المص لكن لا يدل على تمام المراد
الخ فيه انه ينافي ما ذكره بقوله فتشبهه به او يستعار له عقيب ذلك من جواز التشبيه في هذا المقام بل القول بجواز ان يعرف المقدار المخصوص بعينه
بلا تشبيه واستعارة قال المص او يستعار له فيه انه ذكر في شرح التلخيص انه يجب ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى واشد اللهم الا ان يكتفى
بالاعرفية على ما يفهم من شرح المفتاح الشريفي على ان فيه تحتا رهو انه الخ منا ان مختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف بالمعنى اللغة ولا ندعي
ان لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولفظ المستعار له مجاز بل نقول التعبير عن الرجل الشجاع بالاسد ادل على شجاعة من لفظ الشجاع ولا استبعاد في
ان يتوهم بادي الرأي ان يكون ادل على معناه الحقيقي من جميع التوابع واللوازم ولا يخفى ان يراد المعنى في معرض المحسوس توضيح له كذا نقل عن السيد
الشريف ولا يخفى ان لاحق الكلام المص وان كان مشوبا بهذا التوجيه لكن سابق كلامه وسياقه يدل على ما حمل عليه الشارح قدس سره قال المص وان
اريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا الخ لا يخفى ان العلة الغائية لا يلزم ان يتحقق بعد الفعل المعلل فالتشبيه ثم الاستعارة لا يقتضيان وقوع الموت
قطعا بل يجوز انه تامل قوله والصفات المشتقة الاولى ترك الصفات فان استعارة المشتقات مطلقا تبعية على ما سبق في عبارة المص قوله وهو ان التعليل
يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما له في تقرير المرام بهذا الكلام بحث لانه اذا كان العلاقة اللزوم يجب ان يكون المجاز مجازا مرسلا لا استعارة على ما تقرر
في فن البيان وايضا المتبادر من العبارة ان اللام استعارة مستعملة في مطلق المشبه بمطلق التعليل الذي هو متعلق معنى اللام والمستفاد من كلام القوم
ان اللام مستعملة في خصوصية التعقيب اي تعقيب الموت للولادة كما يشعر بذلك آخر التقرير ايضا على ما لا يخفى وايضا المقصود افادة التشبيه بين تعقيب الموت
وبين تعقيب العلة بل تعقيب المعلول على ما اعتبره المص رحمه الله لزيادة التدقيق وعلى هذا التقرير لا يظهر افادة هذا التشبيه اصلا والجواب ان مبنى الكلام
هنا على ما اقرره المص في بحث العلاقات ان الاستعارة هي اللفظ الذي اريد به الوصف البين للحقيقة كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد
باعتبار انه شجاع وحاصله ان شبه زيد بالاسد في الشجاعة فاستعمل الاسد في جنس الشجاع الذي له كمال شجاعة الاسد سواء كان في جثة الحيوان المفترس
او غيرها فاطلق على الفرد الادعائي لهذا الجنس اعني زيد المشبه باعتبار انه فرد له فالمستعمل فيه المعنى اللازم المشترك لكنه واقع على زيد في الواقع لا لخصوصه بل
لكونه فردا منه نعم هذا الاعتبار على خلاف تحقيق القوم فاللام مستعملة في مطلق التعقيب لعلاقة اللزوم لكن بعد اعتبار التشبيه بين التعقيب الخاص والتعليل
وجعل مطلق التعقيب متناولا للتعقيب الخاص ادعاء ثم استعمل اللام بمعنى الاطلاق والوقوع في الخاص على قياس الاسد والمص رحمه الله لا يبالي بمخالفة القوم
لكن اعتباره تعسف قوله ومتاخرة عنها بحسب الوجود اي متاخرة عن العلة الفاعلية من حيث الحصول على ما يفهم من سياق الكلام فيلزم تاخرها عن الفعل المعلل
كما هو المقصود قوله فاللام انما يدل الخ ولقائل ان يقول كلامه يدل على ان اللام للعلية المطلقة على ما هو المفهوم من كتب النحو ايضا فاستعمالها باعتبار الفرد
والعلة الغائية عن بعض افراد الحقيقة وذلك غير معهود فلا يصح توجيه الشرح ولا توجيه المتن الا ان يقال التحقيق ان الحرف موضوعة بازاء الخصوصيات لكن
بالوضع العام فكل علية مما وضع لها اللام لا انا نقول يجب في استعارة الحروف ان يعتبر فيها التشبيه بالنظر الى المعنى الذي عبر به عن معناها وجعله مرآة لملاحظة

معناها مثلا اذا قیل زید فی الدار فهیهنا یجب فی استعارتها ملاحظة مطلق الظرفیة لا ظرفیة الاجسام للاعراض قوله لانم ذلک فی العلة الغائیة وکان وجه المنع ان غایة العلة
الغائیة باعتبار کونها بحسب الوجود الخارجی متوقفة علی ایجاد الفاعل الفعل المعلل بها فانه اذا لاحظ الفاعل هذا الاعتبار تقدم علی الایجاد ولا شک ان ملاحظة
هذا الاعتبار یفید اعتبار الترتیب والتاخیر قوله لیس بصفة بل مالیس باسم مکان من ان وآنه ایضا کما هو المسطور فی کتب البیان قال المص المطلق العطف الخ الاظهر
مطلق الجمع فان العطف قد یکون للاضراب واحد الامرین والواو لا یحتملهما قوله قد جرت العادة بالبحث عن معانی بعض الحروف الخ هذا اشعر الی ماذکره صاحب
التحقیق من ان هذا البحث من قسم النحو لا من الفقه الصرف الا انه لما تعلق به بعض احکام الشرع قوله اوردوها تتمیما للفائدة ولا یخفی انه لیس من النحو
الباحث عن احوال الکلمة من حیث الاعراب والبناء ویمکن ان یجعل من مسائل الاصول کبحث الامر والعام والخاص کان یقال المراد ان الفاء فی الکتاب یترتب
الحکم الشرعی لان الفاء فی اللغة للترتیب واللام یفید الاستغراق مطلق بحسب الحکم الشرعی فان اللام فی اللغة الاستغراق مدلوله اللغوی قوله وتشبیها للظرف بالحروف
الخ کان المراد بالظروف الظروف المعهودة المذکورة فی المتن ویخدشه انه لیس البناء مما فیهما فان المص عدهما عنده وهی معربة لکن عدم الاستقلال تناول للجمیع تامل
قوله والاسم حروف المبانی الهمزة المفتوحة فی صیغة المضارع المتکلم کلمة علی حدة من حروف المعانی علی ما هو المفهوم من تقریر الشیخ الرضی لکنها من حروف المبانی علی ما هو المستفاد من
حاشیة السید الشریف قوله او فی حکم الخ الظاهر ان یقال فی عطف المفردات والجملة التی لها محل من الاعراب للافادة الجمع فی حکم المعطوف علیه من الفاعلیة والمفعولیة او غیرهما قوله
مجمع علیه وذکر فی مغنی اللبیب ان ذلک مردود فانه قال بافادة الواو للترتیب قطرب والربعی والفراء وهشام قوله لا دلیل الخ لو سلم ذلک کان
باقی فی مقدمات معقول قوله الرابع ان توهم لا تاکل السمک الخ لا یخفی ان هذا ایضا من موارد الاستعمال ویمکن ان یقال هذا امام انص القوم علیها علی معنا
بحیث یفید ان الواو لمطلق الجمع دون الترتیب بقی انه ذکر المحقق الرضی انه لما قصدوا معنی الجمعیة نصبوا المضارع بعد واو الصرف وهی اما الحال فی المضارع
فی تقدیر مبتدأ محذوف الخبر ای حاصل وثابت او بمعنی مع ولو جعلنا عاطفة کما قال النحاة لم یکن فیه نصوصیة علی الجمع بل کون واو العطف للجمعیة قلیل
فعلم من ذلک الکلام انه لو جعل الواو عاطفة کانت بمعنی المقارنة لا لمطلق کما هو المدعی تامل قوله یجب ان یکون غسل الوجه الخ للقائل ان یقول الدال
علی الوجوب لیس الا الامر وقد دخلت الفاء علیه فمفهومه الصریح تعقیب وجوب غسل الوجه عن القیام الی الصلوة وهو لا یستلزم تعقیبه عنه والجواب ان الفاء
یکون ابدا التعقیب مدلول الجوهری لا لامر المدلول الصیغة علی ما یفهم من العرف ولو سلم یجوز ان یحمل علی ماذکر کما قالوا ان قوله تعالی لو یطیعکم للاستمرار الامتناع
الاستمرار قوله مقدما علی غسل سائر الاعضاء انت خبیر بان الفاء لا یدل الا علی تعقیب ما بعدها فیجوز ان یکون المعطوف بالواو علیه مقارنا له او متاخرا وکان
اخر الجواب القاطع اشارة علی ذلک قوله من عطف المفرد وفیه ان کثیرا من النحاة ذهبوا فی عطف المفرد الی تقدیر مثل العامل فی المتبوع قوله لئلا یلزم
العبد الخ التفریع علی ان تعدد الفعل یجب المحال لا یوجب تعدد التقدیر لکن باقصار زعم ان تعدد التقدیر یستلزم الترتیب فبقی اللازم ای الترتیب
ینتفی الملزوم ای تعدد التقدیر قوله ولا یخفی ضعف الوجهین اما ضعف الاول فلان المسح غیر الغسل حقیقة وان کان قائما مقامه
ولو سلم فتعدد الفعل او الواحد ایضا یوجب الترتیب علی ما مر مع ان کون المسح رخصة واما ضعف الثانی فلان السابق
لیس الا ان لا دلالة فی الایة علی الوجوب وذلک لا یستلزم عدم الوجوب قوله منع دلالة الفاء الجزائیة الخ اعلم انه صرح المحقق الرضی بالتعقیب فی فاء الجزائیة
ایضا وهو الموافق لکثیر من کتب اصول الفقه لا یقال ذهب اکثر النحاة الی ان العامل فی ادات الجزاء الشرط ولا معنی لتعقیب العامل بمعمول فالفاء الجزائیة لیست
للتعقیب عندهم لانا نقول اشار المحقق الرضی الی ان اذا کانت للشرط فالعامل الشرط کما فی متی ونحوه والا فالجزاء بالفاء فی جوابه فائدة کما فی قوله فیسخ انما یرید
فیکون الکلام علی صورة الشرط والجزاء وسمی فیستفاد لزوم ما بعدها لما قبلها کما فی صورة الشرط فقال انما حکمنا بزیادتها لان فائدتها التعقیب ولا معنی
تعقیب العامل قوله وعلی وجوب التقدیم الخ هذا لا یلائم ما ذهب الیه الحنفیة فی قوله والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من ان عدم قبول الشهادة موقوف علی الجلد مترتب علیه مع انه معطوف بالواو وذکر بعض المحققین من الفضلاء فی حواشی الهدایة
ان فی ذلک مسلم مقرر عندنا اذا لم یکن المعطوف مساویا للمعطوف علیه کما فی آیة القذف فان الجلد اعلی فی الزجر من عدم قبول الشهادة لجواز ان لا یحلل

الشهادة اصلا بخلاف آية الوضوء فان الغسل والمسح سيان في غرض الطهارة فلا يجب الترتيب فيهما قال المص فان كونهما من الشعائر لا يحتمله كان حكمهم بالترتيب
نظرا الى ان الصفا والمروة في معنى سعي الصفا والمروة من شعائر الله فاعتبر الترتيب بين السعيين لا في كونهما من شعائر الله قوله قال الصحابة بايهما نبدء لانهما
هذا يشعر بان الواو ليست للترتيب والا فلا وجه للسؤال لانا نقول كونها للترتيب لا ينافي ان يجيء لغيره ايضا في الجملة فالسؤال باعتبار ذلك قوله جملة كاملة
مستغنية عما بعدها يحصل بها التعليق فيه انه يلزم انه اذا قيل على مائة درهم .. وعمرو ان يثبت في ذمته لزيد مائة درهم كلها فان ما قبل الواو كلام مستقل
ويمكن ان يقال قوله وعمرو بحسب العرف مفيد لكون المال مشتركا بينه وبين زيد معا فيكون هذا الكلام بمنزلة تاخير الشرط في مجيء المغير اخرا فلا يكون كلاما مستقلا
قوله بخلاف ما اذا كرر الشرط آه قد ذكر هذا في الكافي وانما التفريق في زمان التعليق وذا لا يوجب التفرق في الوقوع وفيه ان ذلك لا يلائم اول الاستدلال
على مذهب ابي حنيفة رحمه الله ويمكن ان يقال لا ترتيب في التعليق معنى على تقدير التكرار بل الترتيب في مجرد التكلم بحسب ضيق العبارة والا فالمقصود ربط الاجزية
كلها بلا واسطة قوله وعندهما يقع الكل معه آه اعلم ان الترتيب بين التعليقات واقع بحسب التكلم قطعا ثم ان الامام رحمه الله اعتبر الترتيب فيها بحسب المعنى ايضا
فيلزم الترتيب في الوقوع ونظر الامامان رحمهما الله الى ان الترتيب في مجرد التكلم بضيق العبارة بلا ترتيب بحسب المعنى في التعليق وربط الجزاء بالشرط فلا يلزم
الترتيب في الوقوع هكذا يستفاد من كثير من كتب الاصول فعلى هذا ينبغي ان يحمل تقرير الشرح ايضا فالمراد بقوله وانما التفريق في ازمنة التعليق اي
انما الترتيب في ازمنة التكلم بالتعليقات قوله حتى لا يلحقه الاجازة لانه لو انشأ العقد في هذه الحالة لا يصح نكاح الامة لانها ليست بمحل حالة الضم الى الحرة
فكذلك لا اجازة لان العقد لم يتم قبل الاجازة وانما يتم وينعقد بالاجازة فكان له حكم الانشاء وكل معنى يمنع صحة العقد اذا قارنه فاذا اعترض على العقد الموقوف
ابطله ويمنع لحوق الاجازة كذا في الجامع الكبير لا يقال لم يلزم الجمع اذا الزوج لم يقبل نكاح الحرة لانا نقول النكاح الموقوف في حق الحرة بمنزلة الصحيح النافذ في
هذه الامر الا ترى انه قال في الجامع لقاضيخان رجل تزوج حرة وامة بغير اذن الحرة لا يصح نكاح الامة قوله لتفاد لانه لا تفاوت في التوقف انت خبير
بان الدليل المنقول عن الجامع الكبير على بطلان نكاح الامة في وحدة المولى يشعر ببطلان نكاحها في تعدد المولى ايضا قوله اي نكاح هذا ونكاح هذه الخ
اشارة الى ان تفسيره رحمه الله ليس على ما ينبغي وكان المص اراد ان يشير الى ان المصنف بطلان الى ضمير الاثنين يتناول كل واحد منهما الا ان يكون من قبيل
قوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان قوله الا ان في الاشارة ينبغي ان يقيد الاشارات بالشرعية قوله ان وقعت في موضع خبر المبتدأ الخ قال المحقق الرضي
كل حكم يجب ثبوته للمعطوف عليه بالنظر الى ما قبله لا بالنظر الى نفسه يجب ثبوته للمعطوف كما اذا لزم الضمير في المعطوف عليه بالنظر الى ما قبله لكونه جملة حالية صفة
قوله واما الزيادة على ذلك الخ ثم القيد اذا كان مقدما على المعطوف عليه فالظاهر تقييد المعطوف به نعم انه ليس بقطعي لكنه السابق الى الفهم في الخطابات
كذا في المطول هو قال السيد في حاشيته وقد يخالف الظاهر كما في قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فان الاستقدام في زمان مجيء الاجل
مستحيل فوجب ان يعطف على المقيد مع القيد فعلى هذا اعتبار قيود الاولى في الثانية وبالعكس بناء على القرائن محمول على اعتبار ما هو داخل في المعطوف عليه
او المعطوف فان القيد الخارج المقدم يعتبر مطلقا في الخطابيات الا يرى ان السيد ذكر في حاشية المطول في بحث الفصل بان القيد اذا جعل جزءا من المعطوف عليه
بان يلاحظ التقييد اولا ثم يعطف عليه ثانيا لا يلزم الاشتراك لانه جزء من اجزاء المعطوف عليه لا حكم من احكامه قوله يعرف بالتامل قيل المراد بتقدير
المثل تقديره بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فان لكل من المعطوفين في جاء زيد وعمرو مجيئا على حدة بخلاف المثال الاول فان تحقق الدخول مرة واحدة كان
للمعطوفين فيصح كلام المص وانت خبير بانه بعيد من العبارة قوله ولا يخفى عليك ان تقدير المثل الخ اعلم انهم جعلوا الفعل موضوعا لمد شامع النسب الخاصة
الى كل فاعل على طريق الوضع للموضوع له الخاص فعلى هذا لا يجوز ان يعطف عمرو على زيد بدون تقدير المثل فانه يلزم ان يراد بلفظ في استعمال واحد معنيان
نا ما قال المص رحمه الله وبعضهم اوجبوا الشركة الخ وشبهتهم ان الواو للعطف في اللغة وهو الاشتراك ومطلقه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى الخبر
فانه يشارك الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام
ان يستقل بنفسه بحكم فلا يصار الى اثبات الشركة الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر وجب عطفها على الكاملة للمشاركة ٢٠

في الخبر مفردة الافادة لكن مافي الكشف الكبير قال المص وهذا فاسد عندنا لان الشركة الخ اقول لا حاجة الى هذا التطويل في ابطال كلام الخصم فانه يكفي ان يقال العطف
لا يقتضى الا المشاركة في الاعراب وفي الحكم السابق على المعطوف عليه الخ فقيد من قيوده لا في جميع الاحكام حتى يلزم وحدة المطالب وغيرها من الاحكام قال المص
لان هذه الجملة في قوة الخ انت خبير بان نظم الكلام ليس على ما ينبغي كما يفهم من تقرير التوضيح قوله وقد يقال انه لو لم يكن الخ ينبغي ان يعلم ان ذلك التقرير
هو المناسب لكلام المصنف في فصل الاهلية وهو المختار ايضا على ما فهم من النهاية شرح الهداية قوله لما فيهما من معنى المؤنة اعلم ان المؤنة عبارة عما هو سبب لبقاء
الشئ او الامر الذي وجوبه بسبب الغير كالنفقة والعشر والخراج سببا لبقاء الارض في ايدي المالكين لما ان مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج المقاتلون فالمقاتلون
يذبون الاعداء والفقراء يدعون لنصرة الاسلام وهذا في الاموال التي يتقبل لاكلها بخلاف النصاب ثم الفرق بينهما لان العشر مؤنة فيها معنى العبادة لانه مصروف
الى الفقراء كالزكوة ولهذا لا يبتدء على الكافر لانه ليس من اهل العبادة والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام
ولهذا لا يبتدأ على المسلم لان الاسلام سبب العزة لكنه لا يسقط بعد الوجوب اذا اسلم واما صدقة الفطر فعبارة فيها معنى المؤنة ولهذا لا يتادى الا بالنية لما في
العبارات وبشبهة تكلها النصاب ويسمى صدقة الفطر ويجب على المسلم بسبب الغير كالنفقة قوله هذا لا يوجب في الصبي ولا تحصيل ذلك الابتلاء بالاداء او الولاية لان
ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة لان المقصود من الزكوة التي من العبادات المالية الاداء لا نفس المال الا ان المال وسيلة اليه
فاذا لم يمكن الاداء والانابة باختياره لم يحصل المقصود واما ما كان غرامة في الاصل كالعشر والخراج لزم الصبي لان المال فيه مقصود لا الاداء فيتاب اداء الولي
في ذلك كاداءه وسياتي تفصيل باب المسائل ان شاء الله العزيز قال المص وثمرة هذا ياتي في آخر فصل الاستثناء اعلم انه ذكر ثمة انه اذا اعقب الاستثناء والجمل
المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله وهذا هو المسطور في كتب الشافعية ايضا فالثمرة لا تختلف بجعل قوله اولئك
معطوفا على ما قبله او منقطعا لكن اذا جعل منقطعا فرجع الاستثناء اليه اظهر كما ذهب اليه الحنفية ورجوعه الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة كمذهب الشافعية بعيد واليه
ايضا اشار المص فيما سياتي قوله اما ولانا ان عطف الخبر الخ والجواب انه لو سلم انه يجوز عطف احدهما على الآخر فالكلام في الاولوية سيما فيما لم يكن بعد القول
سيما فيما ليس له محل من الاعراب كما في هذا المقام تامل قوله واما ثانيا فلان فرادى الكاف الخ لقائل ان يقول لم يجعل المص افراد الكاف دليلا على رعاية حكم
ان يجاب عنه بان النظم ان جاء وذلك لا يتم لا نفاقه الى الآية والثاني الاقتصار البعيد انه ليس فيهما صريح الامر والنهي او ليس ذلك شرطا في الالتفات اي ما ينبغي
ان يلقيه قصدوا اليهم لكونهم فاسقين لعله انه ذكر قدس سره في حاشية الالتفات من شرح التلخيص ان الكاف في ذلك لمن يتاتى منه الكلام الا الجماعة المخاطبين و
لهذا افرد وقد استدل بذلك على دقيق قال انه التفات من الغيبة الى الخطاب في قول الشاعر وبات وباتت له كليلة ذي العائر الارمد وذلك
من نبا جاءني وخبرته عن الاسود نظرا الى ان ذلك خطاب لمن هو قائل القول بات وهو نفس الشاعر تامل قوله على ان التحقيق الخ وفيه بحث لان
المص لم يحكم بان الواو في قوله وان لك للعطف فيجوز ان يكون للاستيناف جوابا عن سؤال مقدر ناشي عن الكلام السابق وهو ان القذف ربما يكون
حسبة لله تعالى من اتقاء وهن فانه يحتمل ان يكون صادقا فاجاب بسبب ابطاله شهادته الى ذلك اشار صاحب الكشف وفي الجواب بمثل هذا السؤال الناشي
عن الكلام السابق قد يقترن الواو وصرح بذلك قدس سره في آخر بحث الالتفات من شرح التلخيص يمكن ان يقال ظاهر كلام المص دال على انه جعل الواو للعطف
وايضا الواو في مثل هذه الجملة الاستينافية غير متعارف مع انه الاعلق بالقلب ان لا تقع لان الجواب لا يعطف على السؤال واما جعله الواو حالية بعيد
جدا بحسب المعنى قوله على ما هو المختار بحسب العربية في امثال تلك المواضع ولذا فضل سيبويه قراءة النصب في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما لكن المختار بحسب الرواية عن القراء هو الرفع قوله كما هو راي الاكثر وان كان المختار عنده قدس سره جواز ذلك بلا تاويل تامل قال المص الفاء
للتعقيب على حسب ما يعد في العادة تعقيبا الا على سبيل المضايقة فرب شيئين يعد الثاني عقيب الاول في العادة وان كان بينهما زمان كثيرة قال المص
رحمه الله فلهذا يدخل في الجزاء فيه اشكال لان المراد بالتعقيب بحسب الزمان على ما فهم من كثير من كتب الاصول والعربية ولا يلزم في الجزاء ان يكون عقيب
الشرط زمانا بل لو سلم ان المراد بالتعقيب يتناول التعقيب بحسب المرتبة لا يلزم ذلك في الجزاء اذ الجزاء قد يكون علة للشرط وقد يكون كلاهما معلولين لعلة

واحدة اللهم الا ان یقال الاصل فی الجزاء التعقیب علی ما فهم من الکشف حیث قال من حق الجزاء ان یتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل ولا تنفی ان تعلیة الشرط والجزاء فی
الافادة ان الاول لا ینفک عن الثانی سواء کانا حادثین فی زمان معا او تقدم احدهما الآخر او قد یکون الاول علة او الآخر علة او قد یکونا معلولین لعلة فالتعقیب غیر معقول
علی وجه اللزوم و کان ذلک المعنی هو المراد لصاحب الکتاب حیث قال ولا افادة الفاء الترتیب من غیر مهلة استعملوها للسببیة رابطة للجزاء بالشرط لم یکن مرتبطا
بذاته یعنی قد جعلوها لمجرد الارتباط اللازم للتعقیب بلا مهلة تامل قال المص و قد یدخل فی المعلول ینبغی ان یکون الفاء فی المعلول بالنسبة الی العلة التامة
مجازا لان التعقیب محمول علی الزمان کما سبق و لا یتصور ذلک فی المعلول بالنظر الی العلة التامة بل التعقیب بالرتبة **قوله** هی بالحقیقة جواب شرط محذوف صرح
بذلک المحقق الرضی و ذکر صاحب کشف الکشاف الکلام اذا اشتمل علی مرتبین احدهما علی الآخر مرتب العلیة کان فی معنی الشرط والجزاء و لا شک ان معنی الشرط
المفهوم من مثل هذا الکلام فلا احتیاج فی تاویل الشرط والجزاء **قوله** تسامح فی ذلک نظر اذ یعنی لم یتحقق من الفاعل ابتداء بالذات و بالمباشرة الا فعل واحد
والافعل او واقع امران لانه لو لم یکن کذلک لم یتصور العلیة و بیان ذلک انه صدر من الفاعل الساقی بالمباشرة و بالذات وضع الماء علی الکف او الصب فی
الحلق فاتصف بصفة الاستواء واذا ترتب علی ذلک السقی صفة اخری اتصف بصفة الارواء والصفة الاولی علة للاخری و یقال بحسب حقیقة اللغة لهذا
الفاعل انه مرو باعتبار انه مسبب للارواء و نظیر ذلک ما ذکر الشیخ الاشعری فی حصول النتیجة عقیب النظر قال صاحب المواقف حصول النتیجة عنده بالعادة
اذ لا علاقة بین الحوادث الا باجراء العادة و یخلق بعضها عقیب بعض کالاحراق عقیب مماسة النار والری بعد شرب الماء وقد قال له قدس سره فی شرح العقائد
و کان المراد بکون الایمان اختیاریا انه یحصل بمباشرة الاسباب والنظر اختیارا والمص نظر فی انه اذا وجد من الفاعل فعل الاسقاء ترتب علیه الارواء بلا شبهة
فزعم انهما بالذات واحد تامل قال المص رحمه الله لن یجزی ولد والده اعلم انه ذهب الظاهریة الی ان الاب لا یعتق علی ولده اذا تملکه واللام بمعنی ترتب الاعتاق
علی الشری و قال الجمهور انه یعتق بمجرد الشری و التملک له من غیر انشاء عتق فالفاء للسببیة فعبارة الاشتراء جعله بحسب الشرع انشاء العتق ایضا **قوله** فالاشتراء
والاعتاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذهب بعض المحدثین الی ان الحدیث من باب التعلیق بالمحال للمبالغة فی عدم جزاء الولد لحقوق الوالد
و ذلک لان اعتاق الوالد محال لان الابوة تقتضی المالکیة لقوله انت و مالک لابیک والاعتاق لا یتصور بدون التملک والاولی ان یقال ان الابوة
تقتضی المالکیة بقدر الحاجة و تنافی استمرار المالکیة لا المملوکیة فی الجملة بحیث تقضی الی العتق فی الحال من غیر اختیار للولد کما لا یخفی **قوله** لمجرد التعقیب و التاخیر
فی الرتبة لم یجعل للتاخیر الذی بحسب الزمان فان ذلک جار فی جمیع حروف العطف والمعنی الخاص بالفاء هو الدلالة علی ان ذکر المفسر والمعلول بعد المفسر
والعلة هو المناسب **قوله** الفاء هنا لمجرد التاخیر فیه ان الاشتراء یقتضی ان لا یکون المبیع ملکا للمشتری حین الاشتراء والاعتاق یستلزم مملوکیة له فیجب تاخر الاعتاق
عن الاشتراء بالزمان و الجواب ان المعتبر التاخیر بحسب العرف و هذا المقدار من التاخر زمانا لا یعتد به فی العرف فلا یکون الفاء هنا الا للتاخر فی المعلولیة والرتبة
قوله تکلف المص لتحقیق التعقیب بان ما بعد الفاء اقول لا یخفی انه لا یستفاد من العبارة فی الامثال التی فیها فاء التعلیل الا علیة ما بعدها فالحق ان یقال
الفاء مستعملة فی العلیة الحقیقة علی ان یکون مشترکا فیها کما فی التعقیب و مجازا لوجه ما **قوله** کالاخبار باتیان الغوث الاولی ترک لفظ الاخبار لیتوجه
علیه ما اورده بقوله و انت خبیر اه **قوله** لیس الا بشارة علة المناسب لسائر الامثلة ان یقال الامر بالابشار ویمکن ان یقال الابشار یجیء متعدیا و لازما **قوله** البشر فی المثال
من اللازم والمراد بالابشار فی عبارة الشرح هنا المتعدی ای جعل شخص ذا بشارة و لا شک ان من امر شخصا آخر بالبشارة جعله فی الحال ذا بشارة
فالابشار المتعدی فی قوة الامر بالبشارة هذا غایة التکلف فی توجیه الکلام **قوله** و انت خبیر بان آه حاصل ان ما بعد الفاء علة للسابق لا سبب
فلا یظهر توجیه الفاء بان یجعل السابق علة غائیة للاخبار بما بعدها لا النفسه **قوله** و انما هو علة غائیة آه اقول لیس الامر بالتزود مثلا علة غائیة للاخبار
بل نفس التزود علة غائیة له کما لا یخفی فلا وجه لاعتبار الامر فی تلک الامثلة و التفصیل فی المقام ان لفظ ان یعتبر السابق علی الفاء علة غائیة لما یجیء بعدها
و ذلک الاعتبار لا یصح الا فی المثال الاول فان الابشار یجوز ان یکون علة غائیة للاتیان بخلاف سائر الامثلة فان قوله انت آمن مثلا لیس علة للنزول
بل الاخبار بذلک علة له و اذا اعتبر الاخبار و جعل السابق علة له فلا وجه لان یعتبر فیه الامر فان الامر بالافعال السابقة علی الفاء لیس علة للاخبار بما

بعده كما لا يخفى فكلام المتن والشرح ايضا في هذا المقام لا يخلو عن قصور في تحقيق المرام قوله ويفيد العلة الخ هذا صحيح في العلة الفاعلية واما في العلل
فحاصل العلة الغائية علة لذاته لا لعلية فالواقع بعد الفاء هو المعلول كالاخبار مثلا لا العلة فالواقع بعد الفاء هو المعلول كالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية
التي هي الخبر كذا ذكره السيد الشريف قوله والاقرب ما ذكره آه فيه ان الفاء للتعليل لا يختص بما له دوام كما يقال لا تقتل فان الشمس طلعت فان الظاهر
ان المراد حدوث الطلوع لا ظهوره بحيث يظن له الدوام وايضا ليس الاتيان مما له دوام بل الغوث يستدام وليس الفاء داخلة عليه وايضا الاتيان
ان يعتبر في المعلل البقاء في الاحكام الحدوث لا الاستمرار فان المعلل ما يتراخى مع بقاء الاحكام تامل قال المص وهو راجع الى التكلم عنده اقول رجوع
التراخي الى التكلم على ما ذهب اليه الامام رحمه الله لا يعرف من استعمالات العرف ومن كتب اللغة وايضا استدل الحنفية على الشافعية المجوزين لتقديم
الكفارة على الحنث بقوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه وذلك لان ثم للترتيب
والتراخي فيكون التكفير بعد الاتيان والحنث ولا شك انه اذا جعل ثم للتراخي تكلما والانقطاع عما قبله لا يلزم الا تاخر عن الحلف والتعليق كما في
مسئلة تعليق الطلاق المذكورة ههنا وينبغي ان يعلم ان التراخي في الحكم ايضا معتبر عند الامام على ما في الكشف الكبير وغيره لكن الحكم عنده في مسئلة الطلاق التعليق
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله الجزائية وهو الترتيب على الشرط فاختلاف الحكم بحسب لذاته في المذهبين تامل قوله ثم الاتصال صورة كاف اي الاتصال بحسب اللفظ كاف في صحة العطف
ولا حاجة فيه الى الاتصال اللفظ كاف في صحة العطف لا حاجة فيه الى اتصال المعنى اي عدم الاستيناف وعدم الانقطاع عن السابق وبهذا اندفع ما قيل من المنع فالاولى ان
يقال المشاركة فيما تتم به الاول مصير كلا منا مفيدا بخلاف التعليق فانه لا حاجة الى اعتباره قال المص المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء فيه بحث لان
الظاهر ان بل في الانشاءات بحسب العرف اللغوي ليس لتدارك الكذب بل تدارك ان الانشاء السابق من الطلاق غيره ليس بمقصود بل المقصود الاتيان قوله
وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى اي ليس بل في كلامه تعالى الرجوع كما هو راي المحققين او للابطال كما هو راي البعض بل للاخذ في كلام آخر ان وقع
فيه على سبيل الحكاية قوله يراد به نفي الانفراد هذا اذا كان ما بعد بل اكثر مما قبلها لا اقل كما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا اختلف جنس المال الخ لا يمكن ح ان يجعل
كالتعداد لبعده الاولى وزاد عليه لان لما اقر به اولا غير ما اضيف كلام الثاني لا يقال لم لا يجعل بل للابطال الاول كما يقال ههنا ابطل تشاة لانا نقول تعلق
باقراره حق الغير ولا يملك ابطاله واما ابطال الانفراد في مثل له علي الف بل الفان فغايته زيادة على اقراره الاول في حق الغير فذلك الابطال مسموع منه
قوله من غير تقدير عامله الخ الاجماع على ذلك محل بحث لان بعض النحاة ذهبوا الى ان عاملا في المعطوف مقدر من جنس العامل في المعطوف عليه نعم على
هذا المذهب اشكال انه يلزم ان يكون من عطف الجملة لا من عطف المفرد اللهم الا ان يقال التقدير باعتبار الاعراب لا حاجة اليه بحسب المعنى كما ذكروا
ان تقدير العامل في الظرف اعتبار نحوي لا حاجة اليه في المعنى لكن يخدش هذا التوجيه ان صاحب هذا المذهب استدل عليه بان العرض الواحد لا يقوم
بمحلين في مثل قولنا قام زيد وعمرو ويحتاج الى تقدير المثل قوله فيجب ان يكون ما قبلها الخ وذلك لانه اذا لم يحتمل النفي المفرد من حيث انه مفرد بلا انضمام
شيء فاذا قصد المغايرة يجب ان يكون ما قبل لكن منفيا ليرتفع النفي بلكن ويجيء الاصل للنفي بالاستصحاب الى بعده قوله او دونها الى بعد انقضائه تقييد
بذلك لانها غير مقدورة التسليم وان كانت مما يملك في نفس الامر باعتبار صدق الشهود ولا يصح هبة ما ليس بمقدور التسليم ولا بيعه كما في بيع العبد الآبق
من غير المتصرف له قوله الدار لزيد كذب المشروط الغيبة عن مجلس القاضي حتى يكون للقاضي تصديق المقر له قوله فالحاصل ان المقارنة الخ هذا حاصل لقوله لما
وصل الاستدراك بالنفي الخ قوله فكانه اقر وسكت فيه انه ينبغي ان لا يلزم عليه القيمة للمقضي عليه تامل قوله ولازم الشيء متاخر عنه ومتابعه فان قيل الظاهر
ان المعية بالزمان فلا شك ان تاخر اللازم عن الملزوم بالذات فلا يحسب تاخر اللازم مما يكون مع الملزوم بالزمان قلنا المراد باللازم ههنا ما يقصد بالتبع ولما
اعتبر النفي والاثبات بمنزلة جملة واحدة فاعتبارهما جميعا معا بالذات قال المص لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول وذلك لانه قد صرح في تلك المسئلة برد
النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكنه صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار صحيح لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا ولا انه يصلح رد الجهة ورد الاصل الاقرار
اقول فيه بحث لانه يجوز ان يحمل اللام في النكاح للعهد اي النكاح المقيد بالمائة فيحمل النفي على نفي القيد لا على اصل النكاح مطلقا قوله لا في اصل النكاح فلا يبطله الخ

لا يقال العقود تتغير وتتبدل بالابدال لانا نقول ذلك غير مسلم في النكاح فانه قد يقع صحيحا مع نفي المهر اصلا ويثبت مهر المثل قوله المص ولاحد الشيئين
لا يقال قد يكون لاحد الاشياء لانا نقول هي في الحقيقة للترديد بين المعطوف والمعطوف عليه ولا شك ان المعطوف عليه اما سابق الكلام او ما يليه المعطوف
فليس لاحد الاشياء بل لاحد الشيئين في الحقيقة مع ان ذلك افضل الصور قوله والتحقيق انه لا نزاع الخ وفيه ان التبادر علامة الحقيقة اللهم الا ان يقال
ذلك فيما اذا لم يعلم ما وضع له اللفظ قوله على تقدير تمامه لا يخفى ان عدم التمامية غير ظاهر تامل قوله لم يوضع للتشكيك لا يقال يمكن ان يكون الكلام مفيدا
للتشكيك السامع فيجوز وضعه لذلك لانا نقول لا يمكن ان يقصد بالكلام ويستفاد منه العلم للمخاطب بالتشكيك اصلا او فهم شكه نفسه نعم يحصل منه شكه والفرق
ظاهر والوضع مما يقتضي الثاني دون الاول فافهم قوله او التشكيك اي الانشاء لا الاخبار لايقاع الشك في مفهومه فانه يختص بالوقوع واللاوقوع او
الاباحة او التسوية والفرق بينهما ان المخاطب في الاباحة توهم انه ليس يجوز له الاتيان بالفعل وفي التسوية توهم ان احد الطرفين انفع له وارجح قوله
لكن الفرق هنا هو اي الفرق بين التخيير والاباحة في الوجه المشهور على الاطلاق لكن الفرق بينهما في الامر على التفصيل بهذا الوجه وينبغي ان يعلم انه يجيء تحقيق
تحقيق الفرق المشهور في صورة الامر ايضا بانه يمتنع الجمع بحسب التخيير ويمتنع الخلو بحسب الامر في الاباحة تامل قوله فلو كان خبرا لكان لغوا الخ يعني حين لم تحقق
الحرية بغير هذا اللفظ كما هو الظاهر من الحال بل المفروض انه لا تحقق الحرية بغيره لو جعل خبرا حقيقة لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية كائنة ثابتة باقتضاء تصحيحا لنسبة الكلام وهي الخبر
فان الانشاء الشرعي لا يكون لفظه معزولا بالكلية عن معنى الاخبار الاصلي والاظهر ان يقال على ما في التحقيق والكشف انه لو لم يكن الحرية ثابتة جعلنا الكلام انشاء احترازا عن الغاء الكلام
او الكذب وجعلنا الحرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء قال المص رحمه الله ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر الخ في كشف المنار جعل البيان انشاء على وجه حتى شرط
قيام المحل حالة البيان واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق فعلى هذا مراد المص ان البيان
من حيث انه اخبار يجبر عليه فانه لا جبر على انشاء شيء بل على اظهار ما في نفس الامر اذا تعلق به امر دنيوي او ديني فقوله على البيان من وضع الظاهر موضع المضمر
قوله كما اذا اقر بالمجهول الخ نظير باعتبار ان بيان الاقرار بالمجهول خبر قطعا فيجبر عليه قال المص اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق هذا التقرير
موافق لتقرير الكشاف ولا يخفى ان الظاهر منه ان التخيير واقع في النفي ايضا لكن صاحب الكشف نقل من شرح التاويلات انه اجمعت الامة على ان اخذ المال
لا يحاذي قوله بالنفي وحده فعلى هذا كلمة او بمعنى الواو في قوله تعالى او ينفوا النفي محمول على القتل ومعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب وانت خبير
بانه بعيد جدا قوله فلا يجوز العمل الخ اي اذا كان التخيير بعيدا عن الصواب فلا يجوز العمل به عند الطبع السليم مع ملاحظة البلاغة قوله قطع الطريق
على المستامن لا يوجب الخ وكان السائل جعل القوم المريدين للاسلام في حكم المستامنين لشمول الامان او ادعى انهم احق من المستامن بهذا الحكم قوله
فهو بمنزلة الذمي في ارادة اللحاق بدار الاسلام ومخالطتهم ولو قال فهو بمنزلة المسلم لكان احسن قوله والقطع ثم الصلب لا يخفى ان الجمع بين القطع
والصلب الذي اغلظ الجزاء له غير ظاهر وكذا الاقتصار على القتل الذي اخف من الصلب في الجناية التي اغلظ تامله ثم اعلم انه من اخاف واخذ المال ينبغي
ان يحبس ويقطع رجله ويده لانه اجتمع فيه سبب النفي والقطع ويمكن ان يقال الخوف لازم للجمع ساقط الاعتبار عند جناية اخرى مع ان الحبس
ليس بحد بل تعزير مفوض الى راي الامام قوله وفيه بحث لان ايجاب العتق الخ ويمكن ان يقال المراد ان حقيقة الكلام يقتضي صلوح احد الشيئين
لتعيين كل منهما على التعيين وههنا ليس كذلك والحاصل ان العتق لم يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما تعلق به العتق هو الذات المبهمة
وهو الفرد المنتشر من الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والدابة والدابة لا يصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار
لغوا وهذا معنى كلام المص لاحدهما الذي اعم من كل كذا نقل عن السيد الشريف رحمه الله قوله والمعين من محتملات الكلام الخ حيث انه لا كلام في انه يقع
العتق بحسب الخارج في المعين والجبر على التعيين لكن الامامين قالا بانه لا يشتمل في المعين تامل قوله بخلاف ما اذا قال هذا استعلق بسابق الكلام اي
ليس الخلاف المذكور جاريا فيما اذا قال هذا حر او هذا في عبده وعبد غيره قوله فانه بحث بالاول الخ لان كلمة او بمعنى احد المذكورين على الابهام وهي
يتناول نكرة والنكرة تعم بالنفي فيتناول كل واحد فصار بمنزلة لا اكلم هذا ولا هذا فعطف الثالث بالواو فشارك الثاني بمنزلة لا اكلم لا هذا ولا هذين دائما

ان عموم احد في النفي انما يكون اذا دخله النفي على او يكون النكرة في سياق النفي الا اذا دخلت او على النفي وكان النفي في سياق الابهام فان مثله انما هو لا احد النفيين وهو لا يوجب عموم النفي حتى لو جعله او كفورا في قوله ولا تطع منهم آثما او كفورا في تقدير ولا تطع كفورا لم يفد العموم ولم يدل الا على وجوب احد النفيين **قوله** وهو قول الشاعر نحن بما عندنا الخ البيت يحتمل عطف المفرد وعطف الجملة ايضا على ان تقدير المقصود تقدير ان المقدر قد يغاير الملفوظ **قوله** فقائل ان يقول على الوجه الاول لانه الخ واجيب بان المعطوف عليه في هذا الوجه هو المجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو ولهذا لم يحكم على شيء منها بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث المجموع وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان الواو ان في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال اما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين الصفتين الاولين ومجموع الصفتين الاخيرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وح يصير هذا او هذا في معنى هذان ولا شك ان هذان يقتضي خبرا مطابقا في التثنية وهو حران لا حر وحر كما ذهب اليه الشارح اقول هذا اسلم على تقدير ان يكون الكلام من قبيل عطف المفرد واما اذا كان من عطف الجملة فلا فانه اذا عطف الجملة الثالثة بالواو على الجملة الثانية او لا ثم عطف المجموع باو على الاولى تم المرام من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ولا شك ان الشرع مانع يكفيه احتمال واحد لا يقال اعتبار المقدر على طبق الملفوظ دليل على حمل الكلام من عطف المفرد لانا نقول قد سبق انه قد يعتبر في الجملة الناقصة المعطوفة مثل ما اعتبر في الجملة الكاملة المعطوف عليه **قوله** اذ التقرير فيما هو المختار الخ فيه بحث لان سوق الكلام في الوجه المختار على ان يقدر احدهما حر اذ المعطف بكلمة او والى هذا اشار قدس سره بقوله ولو سلم فمعارض بالقرب لكنه يمكن المناقشة في المعارضة بالقرب اذ المقدر في الغير المختار احدهما وكانه قدس سره نظر الى ان المقدر اي احدهما ماخوذ من القرب البعد بخلاف المقدر في الغير المختار **قوله** وعلى الوجه الثاني لانه الخ لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات مجيء لعمرو ومثل مجيء زيد على حاله فلا يغير واما قوله فانه اذا الخ فامر خارج من معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه التغييرات والالزام ان يكون منطلق مغيرا لزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واما ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك كذا كل ثان لاوله بكذا نقل عن سيد الشريف اقول قد سبق في بحث الواو انه اذا قال شخص اعتق ابي في مرض الموت هذا وهذا وهذا او الاول وارث له غيره ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا اعتق من كل ثلثه بمنزلة الاقرار بعتقهم معا لان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا كذلك لان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغير الاول الكلام ثم ان عدم اعتبار التغيير الذي ادعاه السيد باعتبار اللفظ مسلم لكنه غير مضر لان المدعي التغيير بحسب الاحكام المعنوية فافهم **قوله** وهمزته مهملة هذا كلام ابي علي لكن صاحب الكشاف ذكر في سورة الاحزاب احد في الاصل بمعنى وحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستويا فيه المذكر والمؤنث والواحد وما وراءه وقال المحقق الرضي الاولى ان يقال همزته بدل من الواو في كل موضع بمعنى ما جاءني احد ما جاءني واحد فكيف ما فوقه **قوله** وهو في معنى العموم لا يخفى انه لا يلزم فيه استغراقه لا يصلح الا يرى الى قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله **قوله** ولا يستعمل في الايجاب اصلا ذكر في شرح التلخيص اذ لا يستعمل في الايجاب الا مع لفظة كل **قوله** وهو مضاف فلا يكون نكرة لا يخفى ان معنى او في كل تركيب احد مضاف الى المعطوفين سواء كانا نكرتين او لا والاحد المضاف الى الضمير المعرفة لكنهم عبروا عن معناه مطلقا باحدهما تامل **قوله** وفي احد من الابهام ما ليس في واحد الخ كانه ادعى ان احد اعجب الاستعمال في غاية الابهام حيث لم يتعرف بالاضافة الى المعرفة بخلاف واحد فانه ليس كذلك سواء اضيف الى المعرفة مع الابهام او لم يضف اصلا **قوله** الا انه لا يصح في الايجاب يؤيده ما في الصحاح من انه تقول احد في الدار ولا تقول فيها احد لكنه تشكل بقوله تعالى قل هو الله احد وقد صرح المحقق الرضي باستعماله قليلا في الايجاب وقد قال صاحب الصحاح ايضا ان احد نكرة بدل من الله وبالجملة انما يستقيم ما ذكره الشارح قدس سره في احد بالمعنى الثاني واما بالمعنى الاول منكر فممنوع وكانه قدس سره اراد بعدم الصحة الاستعمال على القلة **قوله** كما ذكر جار الله بير وعلى توجيه الآية ان الخير نكرة في سياق النفي فيعم فيلزم ان يكون نفع الايمان لمجرده خير ولو واحد او ليس كذلك عند المعتزلة فان جميع الاعمال الصالحة داخلة في الايمان عندهم ثم انه لا يخفى ان استدلال المعتزلة لا يخلو عن قوة فاجاب اهل السنة تارة بان

المراد بالخير الاخلاص وبالايمان ظاهره من القول والعمل وفيه بعد وتارة بان الآية من اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان فهو في
الاحاديث والآيات الشاهدة بان مجرد الايمان نافع ويلائم مقصد الآية حيث وردت تحسيرا للذين اخلفوا ما وعدوا من الرسوخ في الهداية عند نزول الكتاب
حيث كذبوا به وصدوا عنه وفيه انه ذكر في خلاصة الفتاوى وغيره من كتب الفقه ان توبة اليأس مقبولة وان لم يكن ايمان اليأس مقبولا لكن ذكر
في جامع الفتاوى خلاف ذلك والاظهر ان يجاب عن الاستدلال بان المراد بالنفع كماله اعني الوصول الى رفع الدرجات والخلاص من الدركات بالكلية
قوله وتعيين كل منها باعتبار الخيار قاطع الخ فيه ان ذلك ليس بلازم لحقيقة او من حيث هي فانه لا يجري في صورة الاباحة كما سبق وغاية التوجيه
ان يقال المراد ان تعيين كل منها بالانفراد والاختيار قاطع للانفراد الآخر بالاختيار وهذا جار في الاباحة ايضا لانه اذا عين احدهما باختيار الانفراد
لم يبق للآخر مجال الانفراد فلا ينافي في ذلك انه اذا اتى بهما في صورة الاباحة كان الاتيان بكليهما اتيانا بالمامور به تامل قوله اي ليس لك من الامر
في عذابهم او استصلاحهم شيء فيه بحث لان الامر ليس بيد النبي عم ومن عنده وبعد التوبة والتعذيب ايضا فلا معنى لانهما ما عدم الامر الا ترى الى آخر الآية
من قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكانه اشارة الى رفع ذلك صاحب الكشاف حيث قال على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب
الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم ولكن بقي مع ذلك خفاء في الانتقال لان كان النبي عليه الصلوة والسلام قبل التوبة والتعذيب من الامر
شيء كالغيظ الذي يظهر الفراح والتشفي تامل قوله ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف واعلم انه رجح قدس سره في شرح الكشاف هذا التوجيه
وقال عموم او في سياق النفي مما فيه نوع خفاء حتى ذهبوا في نحو لا تطع الى تاويلات وقد امكن هنا وجه شائع لا اشتباه فيه فحمل الكلام عليه على ان
مساق قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم انسب بان يكون بعد الحكم بانه لا مهر اذا كان الطلاق
المسيس الا ان يوجد او الى ان يوجد تسمية المهر اي فاذا كان في ذلك حين وجدت التسمية فالواجب نصف المسمى بخلاف ما لو قيل لا مهر لها لم يوجد شيء
من الامرين فان المناسب حينئذ ان يقال فان وجد هذا فالحكم كذا وذاك فكذا الى هنا كلامه ولا يخفى ما بين الكلامين من ادنى مخالفة والحق احق ان
يتبع قال المص حتى للغاية حتى مطلع الفجر ناسب هنا ذكرها لما سبق من انه استعار الحتى والا فانها تكون جارة وعاطفة فتذكر في آخر مباحث حروف العطف
وقيل الجارة وقدم اعتبار الجر والغاية لانها الاصل قوله فالاكثر على ان ما بعدها الى آخره اي اكثر القوم او اكثر استعمال حتى على ما فهم من الرضي
رحمه الله تعالى ويؤيده ان صاحب الكشف ذكر ان اكثر النحاة على عكس ما ذكره الشارح قدس سره من ان ما بعد حتى ليس بداخل في حكم ما قبلها لكن المحقق الرضي
صرح بان دخول ما بعدها في الحكم السابق اكثر واغلب قوله يجب ان يكون المعطوف جزء الخ ينبغي ان يعلم ان المحقق الرضي صرح بانه يجب ان يكون ما بعد
العاطفة جزء الما قبله وهو ظاهر او كجزئه بالاختلاط نحو رضي بني المساواة حتى عبيدهم او جزء لما دل عليه الكلام نحو القى الصحيفة حتى نعله لان معنى الكلام القى
جميع ما معه تامل قوله واصل هي الجارة الخ اي حقيقة حتى الجارة والعاطفة متفرعة عليها ثم ان اول الاستدلال اي قوله لان العاطفة الخ يفيد المناسبة بينهما
وآخره يفيد ان اعتبار الغاية في العاطفة ليس بحسب الاصالة للتفرع عن الجارة فان كون المعطوف جزء من المعطوف عليه ان ما يثبت لحتى العاطفة لكونها
مفيدة للغاية التي حقيقة الجارة اتفاقا الا يرى ان العاطفة من حيث انها عاطفة لا تقتضي ذلك فان الاصل في العطف المغايرة ويمتنع جاء زيد حتى عمرو بالعطف
كما انه يمتنع ذلك في حتى الجارة قوله والمعنى فرحبا الخ المرحب مصدر بمعنى الرحب اي السعة والراحة ويمكن ان يكون الضمير في قوله بها راجعا الى البغية التي بمعنى
المطلوب لما يوخذ من الكلام والباء للملابسة اي ملتبسا بالبغية وهذا انسب على مبنى جميع الموارد مع انه اعلق بالقلب باعتبار الفهم عن التركيب لكن قوله وبغت انسب
بتوجيه الشرح قوله وقد يكون العطف المحض لا يقال هذا ينافي ما سبق من قوله وفي الكل معنى الغاية لانا نقول ما سبق بالنظر الى اللغة وهذا بالنظر الى
اصطلاح النحاة كما سيجيء او ان ما سبق اغلبي قوله اي تستاذنوا اعلم ان هذا التفسير اما باعتبار انه ماخوذ من قوله آنس الشيء اذا ابصره ظاهرا مكشوفا
فالاستيناس هو الاستعلام واما يحتمل انه من باب الكناية لكن ماخوذا من الاستيناس الظاهري الذي خلاف الاستيحاش فان هذا النوع من الاستيناس
لا يكون بدون الاذن فيوضع موضعه قوله يصلح الانتهاء الصدر اليه الخ اي بحيث لا يناسب وجود المنفيا عنده كالصباح بالنسبة الى القرب نحو

التعدية فان الانسب عنده الاتيان قوله وقد يقال ان الظاهر الخ هذا مسلم اذا اريد بالاتيان الموصول واما اذا اريد به الحركة كما هو الاظهر قوله والمذكر
في نسخ الزيادات الخ هو اعتبر تجويزا اواد الجمع المستفاد من الواو بالقرائن ايضا لكان احسن قوله وجوابه ان المراد ثم تقدي الخ لا يخفى ان المتبادر من
قولهم ان لم آتك حتى تغديني عند التغدي في الاتيان الاول فجعل العبارة جزءا على خلاف المتبادر بعيد جدا قوله لفساد المعنى وبطلان الحكم اما الاول
فلان التغدي عند المخاطب مع عدم الاتيان غير متصور واما الثاني فلان البر في التغدي مع الاتيان لا مع عدمه قال المص اخترعوه اي الفقهاء
استعارة اقول لا يخفى انه اذا لم يكن حتى في لغة العرب ولا في العرف مستعملة في العطف المحض لا وجه لان يجعل الفقهاء اياها مستعارة له ويفرعوا
على ذلك احكاما شرعية على سبيل الجزم بل الوجه ان يقال فيما لا يصلح للغاية المجازة يحمل على معنى يناسب الحقيقة بوجه من الوجوه لكن بشرط القرائن
الدالة على ارادة المتكلم للمجاز فعلى هذا لا ينبغي ان يخصص المجاز بمعنى الفاء والواو وغيرها بل ذلك مفوض الى قصد المتكلم بحسب القرائن قوله المص
الباء للالصاق والاستعانة المشهور في كتب الاصول الاكتفاء بالالصاق على ما ذهب اليه سيبويه من رجوع جميع المعاني للباء اليه واما اذا اخراج
الاستعانة منها وارجاع الباقي اليها فتكلف مستغنى عنه قال المص رحمه الله يكون سلما لانه اضاف العقد اليه فيكون مبيعا والمبيع الدين لا يكون
الا سلما قال المص رحمه لا يجري الاستبدال وذلك لان التصرف في المبيع قبل القبض بالبيع وغيره لا يجوز بخلاف التصرف في الثمن قبله فانه جائز قوله
وهو تعليق الشيء المشهور في كتب اللغة ان التعليق بالفارسية در آويختن لكن المناسب في تفسير الالصاق ان يفسر التعليق بجعل الشيء معلقا بالآخر قوله
اي طلب المؤنة الخ لا يخفى ان الطلب غير مستفاد من الباء تأمل قوله اشارة الى الالصاق فلهذا اقتصر سيبويه عليه وانت خبير بان المتبادر من
ذلك ان الالصاق مستفاد في جميع مواضع الباء ولا يخفى انه لا يظهر ذلك في مقام الاستعانة مثلا فالاولى ان يقال المراد برجوع سائر المعاني
الى الالصاق المستفاد من الباء الالصاق وما يتعلق به بنوع استلزام الا يرى ان المحقق الرضي قال الاستعانة مجاز الالصاق قوله فان المقصود
الاصلي الخ حاصله ان المقصود من المبيع مطلقا الانتفاع بالملوك وذلك الانتفاع حاصل في صورة البيع بالمبيع بخلاف الثمن فانه وان كان
مقصود البائع بحسب الظاهر لكنه لما كان في الغالب من النقود التي هي وسائل المقاصد بالذات وسيلة الى الفعل المذكور وقبلها لنفسه والاولى ان المبيع
حقيقة تمليك البائع المشتري المبيع وقبول المشتري اياه بالثمن ولا شك ان الثمن وسيلة الى حصول هذا المقصد وان لوحظ جانب البائع ايضا
فصح الكلام بلا تكلف قوله المقصود في الالصاق هو الملصق آه وذلك لان المقص في مثل هذا المقام المعنى الملصق وانما ذكر الملصق به لتبيين المعنى
ويعلم حاله بالقياس الى الملصق به قوله في جنسه لم يرد بذلك مجرد الصدق على المستثنى بدل لا بد مع ذلك من مناسبة مخصوصة يعرفها المقام
قوله والصفة يعني في كونه فاعلا او مفعولا او غير ذلك قوله ليس تمام اه اذ لا دلالة للفعل على الفرد بل على مجرد الماهية بخلاف المصدر في قولنا الا اكل
اكلا وفيه نظر لان المصدر هنا للتاكيد بهذا ذكره قدس سره في بحث المقتضى مع زيادة بسط فليطلع ثمه واعلم ان اطلق بل اكل يوجب الحنث بكل
ماكول على ما هو قضية العموم اتفاقا الا انه عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عام عقلي لا دخل فيه للارادة ولا يجري تخصيصها اليه اشار قدس سره
في شرح الشرح قوله لا يفيد العموم آه فيه انه ذكر في آخر ايمان الهداية انه لو قال لا افعل كذا تركه ابدا لانه نفى الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة
عموم النفي والجواب ان كلامه فيما دل على العموم الضروري وكلامنا مبني على العموم المدلول لغة الجائز فيه التخصيص قال المصنف فيكون مجازا
عن الغاية ينبغي ان يعلم ان كثيرا ما يذكر قولنا لا تخرج الا ان اذن لزجر المخاطب فيقصد اعدم الخروج بدون الاذن وان حمل الاستثناء على الغاية
كما في قوله نعم حتى يعطوا الجزية فعدم الحنث على سبيل الجزم غير صحيح قال المص والمصدر قد تقع حينا اعلم انه ذكر في الباب الثامن من مغني اللبيب انه
لا يعطى ان مع الفعل حكم المصدر نيابة من ظرف الزمان خلافا لابن جني والزمخشري قوله فانه محتمل لا يعرف له استعمال فيه ان صاحب الكشاف
ذكر في تفسير قوله تعالى الا ان يشاء ربي ولا يقولن الا ان يشاء الله اي الا متلبسا بمشية الله قال المص فتناول كلمة المتبادر من العبارة ان التفريع
على مجرد التعدية بلا واسطة الباء واليه يشير كلام الش المتاخر للبداية ومنع ذلك على مثل ضربت زيدا او خصصت بتعدية الفعل بظاهر البدن فعقيه

ایضا منع فان الصفة لا تقتضی اعتبار الصق تمامه لا یری ان قوله تعالی او لامستم النساء فیما اذا ارید بالملامسة مجرد اللمس لا یستلزم الامس جزء من النساء اللهم الا ان یدعی فی خصوص المسح قال المص تقدیره المصقوا برؤسکم التقدیر بحسب المعنی لا بحسب التركیب فان الباء للالصاق فلا حاجة الی التضمین والتقدیر یعنی امر هو ان المفهوم من توضیح الاستدلال یتوقف علی اعتبار الباء للاستعانة الداخلة علی الآلة والمتبادر من هذا الکلام ان بناءه علی مجرد جعل الباء للالصاق ولا شک ان کلا منهما کاف وذو الملصق به یقع بمنزلة الآلة تامل قال المص حرف مخصوص بالآلة المخصوص اضافی بالنسبة الی المحل المقصود اصالة یعنی حق الباء ان یدخل علی غیر المقصود دون المقصود لانها للالصاق او الاستعانة قوله المسح هو کمس بباطن الکف کذا فی تاج المصادر ولا شک ان باطن الکف لیس بتعیین فی الآیة وکانه بالنظر الی اصل اللغة لکنه ذکر صاحب المجمل المسح الید بالشیء وقال صاحب المغرب هو امرار الید علی الشیء ولا یخفی ان اعتبار الید ایضا لیس بلازم فی الآیة بل فی اللغة ایضا قال فی مقاییس اللغة المسح امرار الشیء علی الشیء قوله الا ان المفهوم هذا بیان لوجه شبه المحل بالآلة قوله تصییر الفعل آه ای یصیر الفعل الملصق مقصودا لا مجرد الالصاق کما لا یخفی علی من لا خلل بالیستفاد من العبارة قوله بالسنة المشهورة الخ انت خبیر بان اللام فی الوجه والذراعین لا یدل علی الاستیعاب قال المص رحمه الله ویراد به الوجوب هذا المعنی حقیقة لکلمة علی فی اصطلاح الاصولیین علی ما یفهم من کتبهم الا ان الحمل علی العموم والوجوب عند تعذر الاستعلاء علی ما صرح به فی باب خلع الکافر اما فی اللغة فقد قال المحقق الرضی وعلی للاستعلاء اما حقیقة نحو زید علی السطح او مجازا نحو علیه دین تامل قال المص رحمه الله لان الدین الخ یعنی انه یحمل علی الوجوب مطلقا والا فالدلیل اخص من المدعی قال المص رحمه الله لان اللزوم لا یخفی ان المناسب ان یقال لان الالصاق یناسب اللزوم والیضا الباء فی الاثمان عند المص رحمه الله للالصاق قال المص رحمه الله حتی لا یصیر قمارا اجنبا لان القمار منفعة زائدة بلا بدل وهو اشتراط الثمن لا یوجب ذلک قوله مفهم منه کون ما بعدها شرطا اعلم ان المفهوم من الکشف الکبیر وغیره ان المراد به الشرط النحوی ای الشرط والجزاء ولا یطرد کون ما بعدها شرطا وما قبلها جزاء کما فی قولهم طلق نفسک علی الف فان المعنی علی انه ان طلقتنی فلک الف ذکر المص رحمه الله فی شرح الوقایة فی کتاب الصلح لو قال اد الی غدا خمسمائة علی انک بریء من الباقی فقبل بریء فان لم یؤد الخمسمائة فی الغد لا یعود دینه عند ابی یوسف رحمه الله لان البراءة مطلقة لان کلمة علی للعوض وراس النصف لا یصلح عوضا ویعود عند ابی حنیفة رحمه الله لان کلمة علی للشرط فیکون البراءة مقیدة بالشرط فیفوت بفواته وفیه نظر لان کلمة علی دخلت علی البراءة وانما یصح هذا التعلیل لو قال ابرأتک علی ان تؤدی الخمسمائة الاخری ویمکن ان یجاب عنه بانه وان کان فی اللفظ کذا لکن فی المعنی کل واحد مقید بالآخر فصارت البراءة مشروطة بالاداء انتهی کلامه تامل قوله وعنده للشرط لا یقال اذا اجازت المرأة الرجوع قبل کلام الزوج ینبغی ان لا یحمل کلامها ای طلقنی علی الف علی الشرط بل علی الباء کما هو مذهبهما لانا نقول نعم کذلک الا ان الامام نظر الی جانب الزوج وکلامه ای طلقتک علی الف فان کلامه هو المقصود من طلقنی وایقاع الطلاق به والا ما بین نظرا الی کلام المرأة قوله فلا یتحقق المعاقبة ای معاقبة مجموع المشروط للشرط تماما ای لکل جزء منه وانما اعتبرنا المعاقبة ای معاقبة مجموع المشروط للشرط تمامه ای لکل جزء منه علی هذا الوجه لان ذلک هو المتبادر من اشتراط ذی اجزاء بذی اجزاء فلا یرد انه یجوز ان یتقدم جزء من المشروط علی جزء من الشرط لکن مجموع المشروط بعد مجموعه قوله کان البدل کله علیهما لان المتبادر من الجزاء ان یکون باختیار القائل بخلاف ما اذا حمل علی المقابلة ففیه توزیع لکنه لا یجب علی الضرة الا بقبولها کما فی سائر صور الفضولی قوله اطلاقا للاسم الجزاء المتبادر من کلام الرضی ان ذلک الاطلاق لیس مجازا ثم ان الغایة لا یلزم ان یکون جزءا کالیل فی قوله تعالی اتموا الصیام قوله ولیس لها امتداد ای باعتبار الفعل المتعلق کالاکل فی توهم اکلت السمکة الی راسها قال المص ره الی لانتهاء الغایة فصدر الکلام الخ اعلم انه ذکر صاحب الکشف کلمة الی اذا دخلت فی الازمنة قد تکون للتوقیت وهو الاصل وقد یکون للتاجیل والتاخیر ومعنی التوقیت ان یکون الشیء ثابتا فی الحال وینتهی بالوقت المذکور ولولا الغایة لکان ثابتا فیما وراءها ایضا کقولک والله لا اکلم فلانا الی شهر کان ذکر الشهر لتوقیت الیمین اذ لولاه لکانت

مؤیدا ومعنی التاخیر والتاجیل ان لا یکون الشیء ثابتا فی الحال مع وجود الموجب ثبوته ثم ثبت بعد وجود الغایة کالبیع الی اجل فانه تاخیر المطالبة فان قال انت طالق ونوی التنجیز یطلق فی الحال ویلغو آخر الکلام وان نوی التاخیر یتاخر الوقوع الی مضی شهر لانه نوی محتمل کلامه فان الی یستعمل فی التاخیر کما فی الاقیسة وان لم یکن له نیة تقع فی الحال عند زفر وعندنا یتاخر فتامل فی تقریر المص رحمه الله للمرام اقول ینبغی ان لا یجوز کلمة علی مغیرة لا ... ای التاخیر المغیر فی الکلام یجعل اول الکلام موقوفا علی آخره فکانه تکلم بهما معا فیما خلطته لا یحمل علی التنجیز **قوله** تحقیقه ان الی ... اعلم ان محصله وملخصه ان کلمة الی موضوعة للنهایة والغایة فجاز ان یقع وتطلق علی اول الحد ای اول الطرف اعنی آخر اجزاء المغیا فیکون جزءا او خلا تحت الحکم وجاز ان تتوغل فی المکان ای تتصل الی منتهاه فی مکانه ومحله من الغایة یقال فی اللغة توغل فی الامر ای وصل نهایته وح یقع وتطلق الی علی الامر المتصل بآخر المغیا فلا یکون مدخولها جزءا فلا یدخل تحت الحکم وعلی الجملة یمتنع المجاوزة عن الغایة فلا یدخل ما وراء الغایة ای ما یکون بعد مدخول الی فی الحکم **قوله** وهذا ما قال الآخر الظاهر انه اراد قدس سره ان مقصود المص رحمه الله والقوم متحد وفیه انهم ذکروا قیدا لم یذکره المص رحمه الله وهو عدم افتقار الغایة فی الوجود الی المغیا وکانه اراد ان هذا الشق الذی ذکره المص رده ما قالوا وافی بیانه کذا وان کان بینهما مخالفة فی المعنی وینبغی ان یعلم ان حاصل ما ذکره شمس الائمة ان الغایة القائمة بنفسها لا تدخل وغیرها ان تناولها اصل الکلام کانت داخلة کالمرافق وان لم یتناولها او کان فیه شک لا یدخل کاللیل وحاصل ما ذکره فخر الاسلام ان الغایة ان قامت بنفسها تخرج کلمة لا الا ان یقع صدر الکلام علی الجملة فیکون ذکرها للاخراج ما وراءها فتدخل کالمرافق وانت خبیر بالفرق بین الکلامین وبانه لیس کلام المص وکلام القوم علی الاطلاق واحدا تامل **قوله** اذا تناولها الصدر تدخل لا یخفی ان تعلیلهم السابق یقتضی عدم الدخول وان تناولها الصدر الغایة تامل **قوله** ان کان عاما ففیه نظر لان الامر اما ان یحمل علی الوجوب فلا یتناول النفل وعلی الاباحة والندب فلا یتناول الفرض والجواب ان الامر للوجوب لکن بوجوب الاتمام بعد الشروع وذلک یتحقق فی النفل ایضا علی انه یجوز ان یحمل الامر علی مطلق الطلب کما فی عموم المجاز **قوله** واعلم فیعلم المرء بمعرفة آخره ان سوف یاتی کل ما قدر قدرا فیه لطیفة حیث نبه به علی صحة الاعتراض بین الکلام بالفاء او علی دفع توهم من اعترض علی المص رحمه الله بعدم صحة ذلک مع التعریض بالمص رحمه الله حیث اورد کلاما احتیج فی تصحیحه الی خلاف الظاهر فلو علم طریقة اداء المرام من الکلام لما احتاج الی ذلک قال المص رحمه الله لان تعارض الاولیین اوجب الشک لا یقال کل من الاولیین معارض بشفاء من المذهب الرابع فینبغی ان لا یعمل به ایضا لانا نقول المذهب الرابع مؤید بالعقل فانه یحکم بان الداخل تحت صدر الکلام لا یخرج بالشک والخارج لا یدخل ایضا بالشک فلا معارضة فیه بمجرد الاصطلاح معه مع انه اذا لم یکن المعارضة مع المذهب الرابع بالتمام یجوز ان یعتبر التفصیل کما فی صورة العمل بالشبهین **قوله** نقل المذاهب الضعیفة وترک ما هو المختار لا یقال یمکن ارجاع المذهب الثالث الی المختار لانا نقول المتبادر من الاشتراک هو اللفظی والمختار محمول علی الاشتراک المعنوی کما صرح به فی کشف الکشاف **قوله** بخلاف قولنا قرات الی باب القیاس فیه ودلما قیل من ان الرابع راجع الی المختار بان یقال حمل الدخول فی جنس المغیا وعدمه دلیلین باعتبار ان الدلیل فی افادة لا یتجاوزها الا باعتبار انضمام الدلیل فیهما **قوله** والیه ذهب کثیر من النحاة لا یخفی ان کثرة القائل فی العلوم اللغویة المستخرجة من استعمال العرب افادت کثرة الاستعمال وهذه الکثرة کافیة فی قوة المذهب فلا یرد ان المذهب المجهول یجوز ان یکون قریبا من حیث الدلیل **قوله** ما ذکره یستلزم الخ ما ذکره هنا من الدلیل علی اختیاره ما اختار فی کلمة الی یقتضی دخول الراس فی الاکل فی مسئلة السمک علی ما هو مقتضی المذهب الرابع من الاطلاق وذلک لانه قال ما ثبت تحت الصدر جزما لا یخرج بالشک **قوله** بمعنی مع کما فی قوله تعالی الخ لا یخفی ان مجیء الی بمعنی مع قلیل جدا فلا یصلح للاستدلال وقد ذکر المحقق الرضی ان الی فی الآیة المستشهد بها بمعنی الانتهاء ای تضیفوها الی اموالکم او ان غسل الید لا یتم الخ نوقش فیه بان زفر رحمه الله لم یسلم وجوب غسل الساعد بتمامه فلا یضره تشارک عظمی الذراع والعضد فانه یقول حینئذ لا یغسل من عظم الذراع ما یحاذی المرفق **قوله** او لانه صار مجملا الخ فی ان الی للانتهاء مطلقا عند المحققین قد یدخل ما بعدها وقد لا یدخل فالعمل ممکن بان یعمل مرة علی وجه الدخول ومرة علی عدمه فلا اجمال کما ان المامور فی کفارة الظهار اعتاق رقبة مطلقة وتلک الرقبة قد تکون سلیمة وقد تکون معیبة ولا اجمال فیها مع ان ادارة النبی علیه السلام علی المرفق یجوز ان یکون علی وجه السنة

تأمل المص رحمه الله لان غسل المجموع الى المرافق فعال ثم نذكر دليلا على الاستقالة ليست بديهية وغاية ما يمكن ان يقال ان المتبادر تعلق واحد وذلك بالنسبة الى المجموع مع الانتهاء الى المرافق غير ظاهر تامل قوله والثاني انه غاية للاسقاط الخ انت خبير بان المدار في الكلام هو القيد ولا شك ان الاسقاط ليس بلازم في الوجوب اللهم الا ان يراد غسلوا مستقطين عن الوجوب قوله وللقاضي الامام ههنا بحث الوجوب على التفسير الثاني ظاهر لان الفعل ثابتا علينا بالاسقاط الا انسل وقوله مسقطين الى المرافق لايجاب لاسقاط من لا يدي اليها لا علام آخر واما على التفسير الاول فهو ان الايجاب بطريق الصريح والاسقاط بطريق الاشارة كما ذكروا في كلمة التوحيد من نفي الآلهة الباطلة بالتصريح واثبات الحق تعالى بطريق الاشارة قوله لا يقال مراده ان الواحد جزء الخ يعني ان ما فوق الواحد قد يطلق على الواحد الذي في المرتبة الثانية او الثالثة وغير ذلك وليس الواحد جزء منه اصلا وقد يقال على العدد والذي هو ازيد من الواحد بواحد او اثنين وغيرهما فكون الواحد جزء منه ضروري والمراد ههنا بما فوق هو المعنى الثاني قوله لانا نقول لو اريد الخ اي لو لزم في تمثاله على من درهم الى عشرة ثبوت احد مضموم الى ما فوقه كالثمانية مع الواحد ان الواحد جزء منها لزم ان يجب خمسة واربعون لانه يلزم من ايجاب الاثنين وبهذا ويكون ذلك بمنزلة له على من واحد واثنين وثلثة والرابعة الى تسعة قوله لان التضايف انما هو الخ واجيب بانه وان لم يكن بين الذاتين تضايف لكن المتبادر من العبارة اعتبار الوصف ايضا في الوجوب لانه اعتبر الوصف في عنوان الغايتين قوله لان هذه الغاية غير قائمة فيه انه قد سبق انه اذا لم يتناول الصدر الغاية فليست الغاية داخلة قوله فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين اي ما لم يكن للغايتين وجود بنفسهما ولا شك ان الغاية لها ثبوت قطعا فلا يكونا غايتين الا في طريق الوجوب في الذمة ولا يخفى انه لو لم يذكر كون الغاية غير قائمة بنفسها لتم المرام قوله وقد عرفت ما فيه من ان التضايف بين المفهومين قوله وقد يحتاج الاصمعي يمكن ان يقال ان ثبوت الاول اي ستين ضروري والزيادة مشكوكة فالمراد ان ستين المتردد فيه من ستين الى سبعين فخروج الغايتين غير مضر قوله فيكون نفيا فيتحقق التضايف لا يخفى ان المثال ليس بنص في هذا التقدير بل يحتمل التقرير السابق ايضا فلا يكون نصا في كون الى للاسقاط قوله فان المتقدم منه الترفيه انت خبير بانه يلزم على هذا ان لا يكون الى للاسقاط في مسئلة الخيار ايضا لان الخيار على وجه التابيد مضرة كلية لاحد المتبايعين لكن الاصل الوارد في الخيار التقدير بثلثة ايام فما بعده داخل في الخيار فذكر الغد للاسقاط وصح ان الى للاسقاط في هذا المثال قوله لا يدخل في ظاهر الرواية عنه لكن هذا لا يتم على اصل التقرير من انه اذا تناول الصدر الغاية يدخل في الحكم ومطلق اليمين يقتضي التابيد على ما نقلنا سابقا عن ايمان الهداية قوله بان يستعمل المجرد وهذا التفسير لمطلق الظرف المستعمل فيه في وان لم يكن حقيقة بدليل قوله وتشبيهها الخ قوله كالمفعول به تقتضي الخ فيشكل بمثل ضربت زيدا ورايت عمروا اللهم الا ان يقال يدفعه قوله الا بدليل قوله فانه يصدق بصوم ساعة فان في كشف الكبير لو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة قوله ويخالف هذا ما روى ابراهيم الخ ينبغي ان يعلم ان ما سبق من الفرق في اثبات الظرف وحذفه مذهب الامام وما روى ابراهيم عن محمد مذهبه ومذهب ابي يوسف على ما ذكره فخر الاسلام وغيره لكن دأب المص الاشارة الى المخالفة في موضعها فاذا ترك المص تلك الاشارة اشار الشارح قدس سره الى ذلك وقد احسن قال المص يطلق حالا الا ان الظرف اي المكان موجود في الحال فلو اعتبر التعليق يكون في معنى التخيير ايضا بخلاف الزمان قال المص فيتعلق به وذلك لان المفهوم عرفا من هذا التركيب التعلق بزمان الدخول قوله لامتناع ان يقع في مكان لان وجود الا على نسبة واحدة بلا ترتيب بينهما كما في الازمنة فاذا اعتبر وقوع الطلاق في مكان يقع في الجميع الا ان يلاحظ معنى الدخول والزمان كما يظهر بالرجوع الى الوجدان قوله لم يصلح لان يجعل شرطا كانه اراد الصلوح على وجه الكمال والا فعدا ردا الا فاد شرطا والتعليق لا يتوقف على التخصيص قوله وقيل في قوله بمعنى الشرط اشارة الخ وهذا هو الاصح عند صاحب الكشف الكبير قوله كما لو قال مع نكاحك لكن ذكر في كشف المنار لو قال مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده قوله والا فلا كما يعلم الخ وفيه انه اذا لم يتحقق ثبوت الطلاق الآن اصلا لم يتعلق علمه تعالى بذلك الثبوت وذلك الثبوت غير معلوم يقينا فتعلق العلم ايضا غير معلوم فصح التعليق تامل قوله اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى الخ قد ذكر في الكافي انه لو اراد حقيقة القدرة يقع في الحال فالحق التفصيل في هذه المسئلة بانه ان اريد حقيقة القدرة او القدر ورد اما شرط القدرة فالطلاق واقع وان اريد به التعدية فلا يقع الطلاق قوله واعلم ان كون ما تقتضيه بمشية الخ تحقيقه ان ابا يوسف رحمه الله تعالى اعتبر صيغة الشرط ومحمد رحمه الله اعتبر المعنى وقال الصيغة وان كانت للشرط الا ان معناها رفع الحكم الواقع لانه من ان الاصل اولا طريق للوصول الى مشية الله تعالى

فاعتبار التعليق بحسب المعنى لغو بخلاف سائر التعليقات كذا يستفاد من كلام في شرح ابن الفقوى على انه ابطال على ما صرح به في قاضيخان **قوله** لكون يمينا لو قال لامراته ان طلقتك فانت طالق ثم قال لها انت طالق نعتبار الله تعالى يحنث في قول ابي يوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله لا يكون يمينا فلا يحنث كما في شرح الهداية **قوله** لما مضت الثابتة الخ لا يقال لم يجوز ان يكون قبلها واحدة اعتبارا على الطلاق الماضي فيكون انت طالق واحدة لغوا لعدم المحل لانا نقول انت طالق انشاء بحسب العرف كذا هو من قبوره الا يرى ان قولهم انت طالق اسم حقيقة في الانشاء لا الاخبار **قوله** في مثل له على درهم قبل درهم فيه مخالفة لما ذكر في الكشف الكبير وفتاوى قاضيخان من انه لو قال له على درهم قبله درهم يلزمه درهم واحد لان قبل صيغة المذكور اولا كانه قال درهم قبل درهم آخر يجب على الا يرى ان ما ذكره الشارح قدس سره صحيح عقلا ودليلا فانه يمكن ان يقال في معنى التركيب درهم قبل درهم في الحال لا الاستقبال **قوله** لا يقع في آخر جزء اي بعد ان يسمع المتكلم بانت طالق ولا يسمع لانت الخ صرح به في كشف المنار **قوله** ... بعيرليس حيوة كاملة **قوله** فلا ميراث لان المراد ان الطلاق في مرض الموت لدفع الارث انما ترث اذا كانت في العدة **قوله** فلها الميراث لو توقع الطلاق عليها قبيل الموت باختيار الزوج وهو اثر التطليق مع التعليق **قوله** قلنا بل تحقق العجز الخ الاولى في تقرير الجواب ان يقال اذا صارت المراة بحيث لا يمكن للزوج ان يقول انت طالق كان ملاقى حيوتها يقع الطلاق كما اذا صارت المراة بحيث لا يمكن للزوج ان يقول انت طالق كان ملاقى حياتها يقع الطلاق كما اذا صار الزوج بحيث يحاله بلا فرق **قوله** اذا لكون كريهة الخ محصله اني ست ندعوا عند المكروه ويدعى شخص آخر عند النعمة **قوله** جندب الجندب بفتح الدال وضمها اسم رجل كما في الصحاح لكن وقع في هذا البيت في نسخة صحيحة من الصحاح بفتح الدال **قوله** تعففا اي تكلفا في العفة اي ترك السوال **قوله** على انه بدل من الليل بدل البعض فان وقت الغشيان اي الظلام الكامل بعض من الليل لكن بقي ان اخراج اذا عن الظرفية قليل بل الشائع كونه معمولا بالظرفية **قوله** ولهذا منع المحققون الخ ويمكن ان يجاب عنه بان الحال مقدرة مثل قولهم مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا به الصيد غدا فالمعنى زمان تسيم الليل مقدار الممتد الوقت وملاحظاته **قوله** وقد يستعمل للشرط والتعليق لما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن المفروض الوجود والتنافي العزم والقطع في الظاهر فلم يكن فيه ان معنى الشرطية لان الشرط هو المفروض وجوده اما في الماضي او في الاستقبال لكنه كثيرا لا ينظر للاعتقاد الجازم لنا خلطا فجوزوا التضمين اذا معنى ان كما في متى فيقول القائل اذا جئتني على طريق الشك هكذا يستفاد من الرضى **قوله** لفوات معنى الابهام لان اذا مضاف الى ما بعده باضافة العهد الخارجي فالمراد به الفرد المعين من الاوقات التي احتمل فيها وقوع المضاف اليه على وجه الاشتباه ولا ابهام فيه حتى قيل المراد به وقت اول ظهور المضاف اليه بخلاف متى فانه بمنزلة الاضافة التي للعهد الذهني فان الجملة بعده صفة فيكون بمنزلة النكرة الموصوفة بجملة بقي انه ذكر المحقق الرضى انه لما كثر دخول معنى الشرط في اذا واخذه وجه من اصله من الوقت المعين جاز استعماله على طريقة الشرط والجزاء وان لم يكن فيه معنى ان كما في الامور القطعية لافادة اللزوم والربط مثل قوله تعالى اذا جاء نصر الله ولا يخفى ان المفهوم منه حصول الابهام في اذا عند قصد الشرط بضميمة لكن كلام الايضاح في بيان ما ل اذا موافق لتقرير الشرح **قوله** جمع بين الحقيقة والمجاز جوابه على كلام المحقق الرضى ظاهر فانه خرج عن حقيقة من الوقت بل يمكن ان يجاب مطلقا بان حقيقة الوقت المطلق واريد به الوقت المتقيد بتعلق امر به **قوله** ومعناه ما ذكرنا فيه بعد بل الظاهر انه اشارة الى ما نقل من الشافعي رضي الله عنه انه يجوز استعمال المشترك في معنييه اذا لم يكونا متنافيين وانما ارتكب قدس سره ذلك التاويل البعيد لما كان القائل اي صاحب الكشف من الحنفية **قوله** من عموم المجاز لا يظهر ذلك بحسب الاصطلاح على ما سبق **قوله** لا يستعمل في الشرط خاصة الخ اي على المذهبين بخلاف اذا فان فيه خلافا ذلك فيه على راي الكوفيين **قوله** تعشوا الى ضوء ناره الخ يقال عشوت الى النار اعشو اليها اذا استدللت عليها ببصر ضعيف والجملة حال فالمعنى متى تأته عاشيا تجد خير نار اي بضيائه يعني الجود عنده خير موقد وهو المهدوح فكيف اذا اتيته مستدلا بالبصر القوي فانك تجده ترى ضيافته وجوده **قوله** والعجب انهم الخ اجيب بان الحكم بالشرطية في اذا للجزم ووقوع الفاء في الجواب معا فانها لا تدخل في جواب متى ويمكن ان يقال ذكر صاحب الكشف انه لو ابدل اذا بمتى في قوله اذا تصبك خصاصة الخ لاختلال في البيت لفظا ومعنى وليس من النحاة تصريح بنفي مجى الفاء في الجواب متى مع انه ظاهر تقرير الاصوليين الاستدلال بجزم الجزم فال المصير عنه هما كمتى في اعتبار الوقت فقط دون التعميم لكن انها للفرد المعين من الاوقات

على ما يفهم من تقرير النحاة وهنا يحمل على فرد ما لعدم قرينة العهد كما ان الاصل في الاضافة العهد الخارجي وقد يحمل على العهد الذهني ثم الفرق بين اذا وان
بحسب العرف نظرا الى معناهما بالفارسية **قوله** وفي التعليق الاصل الخ يمكن ان يعارضه باعتبار الاصل الاول بان يقال اذا اقامت المرأة في غير المجلس
ينبغي ان لا يقع الطلاق لانه لو جعل كلمة اذا بمنزلة ان تتقيد بالمجلس فلا يقع الطلاق فان جعل بمنزلة متى لا تتقيد فيقع الشك والاصل عدم ايقاع الطلاق
فلا يقع بالشك اللهم الا ان يقال ذلك الاصل معتبر ما لم يقع التعليق منه حقيقة او حكما كما في ترتبنا اشتوا لم طلقت الخ بخلاف ما نحن فيه لوجود التعليق **قوله** للتعليق نفسا
لكن مجردا عن اذا ومتى **قوله** على خلاف الاصل فيه ان الطلاق تمليك والاصل فيه ان تتقيد بالقبول بالمجلس كما في سائر التمليكات على ما ذكر في موضعه **قوله** الا ان
شرط هذا الظاهر على تقدير ان يخرج كيف عن الاستفهام ويجعل قيدا منصوبا بنزع الخافض فيفيد معنى المجازاة كما سبق في كلمة اذا **قوله** يدل على احوال ليست الخ
اي يدل على عموم الاحوال التي من جملتها تلك الاحوال وانت خبير بان التعليق بتلك الاحوال جائز مثل ان كنت شيخا او كهلا فانت طالق الا اذا قصد بالمشيئة فلا
معنى للتعليق **قوله** الا اذا اصمت اليها الخ ينبغي ان يجعل استثناء متعلقا بقوله يدل على احوال واعلم ان الفرق بين كيف وكيفما على هذا الوجه موافق لما في الصحاح
لكنه قال الرضي والكوفيون يجوزون جزم الشرط والجزاء بكيف وكيفما قياسا ولا يجوزه البصريون الا شذوذا وقد نقل عن الخليل اذ كيف للجزاء باعتبار العموم الذي
في كلمات الشرط الا انه لم يسمع الجزم بها في السعة وذكر في مغني اللبيب ان كيف يجي للشرط لكنه يشترط ان يتحد الشرط والجزاء في الافعال ولا يقع الجزم بها عند البصريين
وقيل يجوز مطلقا واليه ذهب الكوفيون وقيل يجوز بشرط اقترانها بما فعلى هذا لا فرق بين كيف وكيفما عند الجمهور اصلا واما الفرق الذي اعتبره بعضهم في مجرد الجزم
لا في الجزائية والتعليق تامل **قوله** ولقائل ان يقول انه يكون معلقا الخ ويمكن ان يجاب بان المراد انه ليس للعتق صفة قابلة للتغير كما في
الطلاق اذ الثابت بقوله انت حر العتاق المنجز بلا مال وهو لا يتغير بعد ثبوته والثابت بانت طالق الطلاق الرجعي القابل للبينونة والثلث **قوله** ان لم ينو الزوج
الخ هذا مبني الخ اقول فيه بحث اما اولا فلان هذه المقدمة التي جعلها المصنف رحمه الله مناط الاستدلال لا تفهم اصلا من تقرير القوم لدليلهما وليست ايضا بديهية فلا
وجه لتركها في تقريرهم واما ثانيا فلان التصرفات الشرعية اي معاني العقود القائمة بالعباد لا الفاظ العقود واوصافها ليست من الموجودات الخارجية ولا
امتناع في قيام غيرها بمحله وان كان موجودا شرعا فان الصوم موصوف بالوجود الشرعي واما ثالثا فلان الرجعة والبينونة من اوصاف الطلاق لا المرأة قطعا
قوله وتحقيق كلامهما على ما اشار اليه الخ وفيه بحث لان جهة الاصالة والفرعية مختلفة فان الاصل اصل باعتبار الوجود والثبوت بحسب نفس الامر والوصف
اصل باعتبار العلم فلا يلزم من تعليق الفرع اي الوصف تعليق الاصل لانه لا يلزم ان يحصل العلم بالشيء بواسطة الآثار فانه يجوز ان يعلم بواسطة العلم بالعلية
التامة تامل **قوله** فلا مدخل للامتناع الخ الاولى ان يجعل هذا اعتراضا على الانفراد وبلا تفريع على غيره فانه لا مدخل للامتناع في الاستدلال اصلا سواء ذكر انه يثبت
عدم الانفكاك او لم يذكر ولم يثبت قطعا كما لا يخفى قال المصنف ان يقع بها الرجعي الخ اقول الجواب ان ثبوت الرجعة في صريح الطلاق بخلاف القياس
على ما كتب الفروع والاصول فلا يلحق به هذه الكنايات لان الاقتصار على مورد النص لازم فيما خالف القياس قال المصنف ره فيراد بالبائن معناه الخ اقول اذا
سلم جواز ان يراد بلفظ اللازم كالبائن ملزومه كالطلاق مع اعتبار اللازم ايضا كما ذهب اليه ائمة البيان وسلم ايضا ان الطلاق مستتر الارادة من الفاظ الكناية
كما اعترف به المصنف فلا وجه لان يجعل اطلاق الكناية على تلك الالفاظ مجازا عند ائمة الاصول ايضا فانهم لم يجعلوا الكناية الا ما استتر مراده ولم يمنعوا وقوع الكناية
بالطريق الذي اعتبره اهل البيان وبالجملة لا حاجة الى جعل تلك الالفاظ في اصطلاح الاصول مستعملة في معنى البائن دون الطلاق اللهم الا ان يقال المتبادر
من عباراتهم كون المراد بالعرض وبالذات معا مستترا فاطلاق الكناية بحسب اصطلاحهم بخلاف اصطلاح البيان قال المصنف وهو مستثنى من قوله فيطلق على
صفة آه اقول الاظهر ان يجعل استثناء من قوله سابقا فيطلق مجازا لانه لا حاجة في تلك الالفاظ الثلثة الى اعتبار التجوز في اطلاق الكناية عليها بقي اشكال
آخر وهو انه لا يظهر الفرق بين قوله ابتغي الازواج وبين اعتدي حيث جعل الاول بائنا والثاني رجعيا نظرا الى دلالة اللفظ نعم الحق ان يقال ثبت الرجعي
على خلاف القياس في اعتدي للحديث وفي استبرئي لانه في معناه من جميع الوجوه وفي انت واحدة لانه صفة مصدر مقدر والمقدر كالملفوظ وبقي سائر الكنايات
على البينونة كما هو القياس **قوله** لانهم يشترطون التوافق الخ لكن الاشتراط محل بحث لانه جاز محمد رحمه الله في مثل ارحم تامل **قوله** لا يوجد في غيره الا بطريق

التبحر ايمكن منع تلك لا يخفى قوله محتمل بان يراد ان واحدة الخ كان عليه ان يذكر في كل من الرفع والنصب احتمال الطلاق وغيره فيذكر في الرفع انه يحتمل ان يجعل بمنزلة انت طالق واحدة ... او ذات طليقة ويذكر في النصب انه يحتمل ان يجعل بمنزلة انت تنفرد منفردة في الجمال لكنه قدس سره نظر الى ما ذكره صاحب الكشف
من انه قال بعض المشائخ اذا رفع الواحدة لا يصلح نعتا للطلاق ... وان نوى وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا لذلك قوله وان اهل العارف يحتاج
الى النية فالمحتمل ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية ان العوام لا يميزون وجوه الاعراب قوله لان الوضوح فوق الظهور فيه انه يلزم ان يكون بين الظاهر
والنص المعتبر فيه الوضوح الزائد مجرد الوضوح مع واسطة فكانه اراد قدس سره ان الوضوح فوق الظهور فاتيان الوضوح مقام الضمير العائد الى الظهور اشارة
الى ان المراد بقوله او اظهر في تعريف النظر واضح على ما في كشف المنار بناء على ان الفرد الكامل من الظهور هو الوضوح قوله وهو المناسب لاحكام الخ وايضا الاولى زيادة الوضوح
في مع احتمال النسخ كما لا يخفى احتمال العموم ولا يكون ذلك الشيء واجبا لا يخفى ان الغالب في الامر انه لاثبات القيد سواء كان الامر للوجوب والاباحة اي سواء كان المقيد
واجبا او مباحا وقد يكون لاثبات القيد والمقيد مطلقا والاول هو ايجاب المقيد ويمكن ان يقال نظرا الى البحث المراد ان الامر الذي للايجاب فيما اذا امكن المقيد
واجبا لايجاب المقيد كما ذكره المصنف في اول بحث القياس في قوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل قوله باعتبار لفظ دال على الدوام الخ لا يخفى انه قد يستعمل الخلود
ويراد بحسب القرينة المفهومة ونحو ذلك لا نه يراد به ما هو المقابل لما لا يحتمل النسخ باعتبار لفظ مفيد للتأبيد قوله ورد بان الاول الخ وفيه ان مجرد الاحتمال كاف في التمثيل مع ان بعض
المفسرين قالوا بانقطاع الاستثناء قوله ليس تخصيصا اصطلاحا فان التخصيص المصطلح ما تقبل تقليل فورث الشبهة في العام على ما سبق قوله والحق ان كلا منهما الخ اي
الحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع بمعنى ما لا يحتمل غير المراد احتمالا ناشيا عن دليل لا بمعنى ما لا يحتمل غير المراد اصلا كما ذهب اليه ذلك البعض فلو اشار قدس سره
اولا الى ان النزاع بين المص وبين ذلك البعض لفظي ثم اشار الى ان كلا من الظاهر قد يفيد القطع بالمعنى الذي اعتبره المص لكان احسن ثم الفرق بين النص والمفسر
على تقدير افادة القطع فالفرق بين الظاهر والنص على تقدير افادة الظن ان الاحتمال غير المراد مراتب متفاوتة قوله فانه سارق كامل الخ ظاهر هذا التقرير يفيد ان كلا
من الطرار والنباش سارق داخل تحته لكنه وقع الاشتباه بحسب اختصاصهما باسمين آخرين في تناول الحكم الشرعي لهما لكن المذكور في التحقيق وغيره ان حكم القطع ثبت في الطرار
بطريق دلالة النص بالطريق الاولى وانما لم يثبت في النباش لانه ناقص في معنى السرقة اي الاخذ على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وتعدية الحكم من الكامل الى الناقص باطلة
سيما في الحدود ويستفاد من ذلك انهما ليسا داخلين تحت السارق تامل قوله وذلك في غسل باطن الفم الخ لان المبالغة الكاملة عند الاطلاق ان يكون بحسب الكمية والكيفية
معا فلا يرد ان المبالغة يحصل بالنسبة الى بعض الاعضاء قوله قد يكون شافيا الخ هكذا في الكشف لكنه ذكر في الخيار من شرح المنار ان كان البيان شافيا قطعيا كبيان الصلوة
صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مأولا وان لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا فيجب الطلب ثم التأمل كبيان الربوا قال المص ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج
اليهما لا يخفى ان نظر الطلب الى المجمل بعد الاستفسار اما صار خفيا او مشكلا ولا شيء منهما يحتاج الى كليهما اللهم الا ان يراد بالطلب التأمل هنا لا يدخلان تحت التأمل
الواقع في المتن قوله بوجهين بل ثلثة اوجه احدها قوله ربنا لا تزغ قلوبنا الخ ولا يناسب الوقف على الله كما يستفاد من تقرير المتن قوله وفيه نظر كما لا يخفى الخ ولا يقال قد يترك
تقابل اما بذكر ما يدل على التقابل صريحا بمعنى العيب لانا نقول المذكور هنا صريح المقابل فلا يناسب ترك ما عند الطبع السليم قوله اجيب بان لا نوقف الخ يعني السلف
لم يتكلموا في تأويل المتشابه اصلا والخلف لما اضطروا الى التكلم ذكروا في تأويله شيئا لا على انه تأويله بل على سبيل الدفع لكل الخصم وابطاله فلا يرد انه اذا اختير الوقف الا على بعد
بحسب ان لا يقولوا تأويله بعد قال المص ان هو مبني على نقل اللغة تم يقتضي ان يعلم ان اللغة وعدم النقل الى المعنى العرفي غير لازم اذ يجوز ان يهجر المعنى اللغوي وينتقل الى معنى عرفي كذا
لبعض ... تأمل بل ان المعارض العقلي الى المعارض النقلي فانه اذا عارضه نص آخر نقلي لا يحصل اليقين قوله والمبني على الظن الخ وفيه ان المتواتر مبني على خبر الاحاد ويمكن
ويمكن ان يقال ان المراد اول الافادة فالمتواتر اليقين بالحالة الحاصلة من جميع اخبار الآحاد تامل قوله لا يخفى انه لا معنى الخ وفيه انه لا بد للمجاز من علاقة وقرينة وكلاهما
متوهمان فيقع الاستقرار حتى يعلم انتفاءهما وكذا المعارض العقلي يجوز ان يكون نظريا فيحتاج العلم بعدمه الى استقرار المعلومات نعم لا معنى لاعتبار عدم التقديم والتأخير على الاستقرار
قوله واما قد يتعلق الخ الكلام الخ ولا يخفى ان تسليم ذلك لا ينفي الاحتياج الى الاستقرار ولا يفيد اليقين ويشكل من ذلك انه مع احتمال النسخ لا يفيد القطع بدونه ولذا يجب
على المجتهد معرفة الناسخ والمنسوخ تامل قوله اذ لا فائدة له الا العلم الخ قد منع قدس سره في مسودة التلويح ذلك مستندا بان الفائدة الظن بثبوت الحكم قوله ولانه فرع العمل

الخ فيه انه ليس كل عقلي مما لا يقطع بل انه قطعي يحتاج [illegible] صادق قطعا فلا يلزم من ترجيحه نقض على [illegible]

والجواب ان اعتبار الدليل العقلي ليس باعتبار خصوصه بل باعتبار [illegible] يث القطع واليقين فاذا بطل بالنقل الدليل العقلي [illegible]

معارضته في كونه يقينا بلا شبهة قوله وفيه نظر لانا لا نسلم [illegible] ويمكن ان يجاب [illegible] اللفظي المقرون بالقرائن [illegible]

لا يفيده فيه وعليه ان تلك المعارضة يستلزم انكار المتواتر [illegible] وعلى لازمه [illegible] الملزوم بلا تقدم وتاخر [illegible]

المتقدم المحتاج اليه ايضا تامل قوله الا فان كان [illegible] ذلك المعنى [illegible] الشرع كلهم او الحكم لا يعلمها تامل قال المصنف [illegible] لازم

خارجي [illegible] وذلك لان منشأ الموضوع كون الزوجة [illegible] اختصاص الولد [illegible] مرتبا على الاول قال المصنف

فان الاول [illegible] على [illegible] الملازم المتاخر راجحا مطلقا

على دلالته على اللازم المتقدم ويتفرع عن ذلك [illegible] غير المجتهد ايضا في الجملة فان لم يعرف كل

من يعرف اللغة تامل قوله دل من قوله [illegible] شرط الفقر في ذوي القربى وليس بشرط واجيب بان المصارم حنفي

[illegible] حنفية [illegible] القربى في زمان النبي صلعم بالاتفاق والآية مطلقة بقي امر آخر هو ان الفقير بحسب الاصطلاح يقابل لابن السبيل و

المسكين قطعا بحيث لا يتصور اجتماع فالابدال مشكل اذ كلامهم صريح في ان الفقير محمول هنا على المعنى الاصطلاحي قول الظاهر ان الفقير في الآية محمول على المعنى اللغوي اعني

المحتاج فيمكن اجتماعه مع المسكين وابن السبيل ولا شك ان الفقير [illegible] الاعلى ذوي القربى واليتامى كذا الحال في مقصودية المهاجرين والانصار من تلك الطوائف ثم الظاهر

ان ابن السبيل [illegible] الفقير وان كان اعم بحسب المفهوم من وجه [illegible] بحسب المراد مساو قوله لا عن اموالهم [illegible] لانهم استدلوا بهذه الآية على ان الكافر لا يرث من المسلم قوله النسب الا ما الخ

لا يخفى ان الولد ينسب الى الاب [illegible] الحرية والرقية [illegible] ايضا ولذا لا يجري التوارث بينهما الا ان النسبة الى الاب [illegible] يعود نفعه اليه اكثر ولذا نسب في العرف اليه بعد الولد فيه

باحد الوالدين [illegible] الكلام في ان مجرد ذلك يقتضي انفراد الاب بالاتفاق قوله لانه يملك بالراي يجوز التصرف في مال الولد بقدر الضرورة مثل اكل الطعام عند الاحتياج

وله استيلاد جارية بحكم جزئية الولد وليس على الاب [illegible] وان لم يحل الاقدام على الوطي ابتداء [illegible] اجر الرضاع الخ اعلم ان كثيرا من المفسرين ذهبوا الى ان الآية

اعني قوله تعالى وعلى المولود له [illegible] في حق المطلقات ثم لا يظهر جعل الاستغناء عن التقدير في اجر الرضاع ثابتا بالاشارة فان القيد اعني المعروف ومناط الفائدة سيما

على راي من ذهب الى ان [illegible] يحصل بمجرد القصد في الحكاية وطائفة من المفسرين ذهبوا الى ان الآية واردة في حق المنكوحات وحملوا الرزق والكسوة على نفس الطعام

والكسوة لاجل الرضاع فان [illegible] لاجل النكاح [illegible] ان يجعل استغناء التقدير في اجر المطلقات بواسطة الارضاع ثابتا بالدلالة لا بالاشارة قوله لانه لم يجعله طعاما فلو جعل

حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا ان يصير الطعام ماكولا وانما لم يجعله اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في العين كذا [illegible] ف وفيه انه لا يتم فيما

اذا كان الفعل بصورة المضارع وان ذكر المفعولان مع ان الاضافة على خلافه على ان انشاء الاباحة اقرب الى الحقيقة لا يقال الاباحة قد حصلت بين المفعول الاول طعاما اذا ذاتي

الطرف الا اذا فلا بد من زيادة ما نريد في المفعول الثاني وذلك بالتمليك لانا نقول خصوص الطعام لا يعلم من جعل المفعول الاول طعاما قوله لا يخفى ان حقيقة الخ انت

خبير بان تلك الحقيقة غير مقتضية للاباحة الا ان يقال ان الاطعام اتلاف خاص وهو تمكين للغير بحيث يترتب عليه اكل الغير من مال المطعم بحسب اللغة او العرف

قوله بدل من الطعام فيه بحث لان [illegible] بدل الاشتمال ولا اشكال [illegible] يجب ان تتشوق النفس عند ذكر المبدل [illegible] ان يكون المقصود بالنسبة الواقعة

الى المبدل منه وههنا [illegible] كذلك [illegible] في حقيقة [illegible] ايضا المشهور في بدل الاشتمال اشتماله على ضمير كما صرح قدس سره في سورة النساء في قوله تعالى

ان تبتغوا [illegible] بل شهر رمضان بدل الاشتمال من الصيام تامل قوله بدل [illegible] الطعام [illegible] المقصود [illegible] الطعام تامل قوله الكسر [illegible]

[illegible] التمليك [illegible] الكفارة قوله [illegible] عطف [illegible] على الطعام [illegible] تامل

خاتمة الطبع قد انطبعت الحاشية المفيدة [illegible] التوضيح [illegible] بحاشية شيخ الاسلام على التلويح في المطبعة العالية المنسوبة الى المنشي

نول كشور ببلدة لكهنؤ في شهر [illegible] سنة [illegible] الهجرية [illegible] العيسوية ..